MAIMONIDES

GUIA DE PERPLEJOS

Edición preparada por
DAVID GONZALO MAESO



Clásicos para una
Biblioteca Contemporánea

GUIA DE PERPLEJOS

EDITORA NACIONAL. Madrid (España)
I.S.B.N:84-276-0658-3
Depósito legal: M-10649-1984
Imprime: OFFIRGRAF, S.A. San Sebastián de los reyes (Madrid)

CLASICOS PARA UNA BIBLIOTECA CONTEMPORANEA
Pensamiento
Serie dirigida por José Manuel Pérez Prendes

RABBÍ MOŠÈ BEN MAIMON
(MAIMÓNIDES)

GUIA DE PERPLEJOS

Môrè^{h} n^{e}bûkîm

Edición preparada
por David Gonzalo Maeso



EDITORA NACIONAL
Torregalindo, 10 - Madrid-16

PROEMIO DEL TRADUCTOR

I. Razón de este Proemio

El antiguo dicho rabínico: Séfer bᵉ-lōʼ haqdāmāʰ, kᵉ-gûf bᵉ-lōʼ nᵉšāmāʰ, *«libro sin Introducción, cuerpo sin respiración» (sc. sin alma), no hay duda que encierra un gran fondo de verdad. Recurriendo a otro símil, podríamos afirmar asimismo que la Introducción o Proemio es como la llave para abrir la puerta de un libro, que, sin ella, presentaría desde el principio hasta el fin nebulosidades que previamente debieran haberse elucidado. La referida sentencia o proverbio tenía todavía mayor razón de ser en una época en que no se estilaban las notas aclaratorias, al menos en la forma usual desde hace tiempo en nuestros libros, en mayor o menor cuantía y debidamente dosificadas, según lo requiera la naturaleza de cada uno.*

La obra que hoy presentamos en lengua española al público culto y que sinceramente creemos, como otros muchos, reclamaba hace siglos una adecuada versión en nuestro idioma, necesita ciertamente un documentado prolegómeno, además de otros subsidios que se insertan, como son las notas explicativas anejas al texto, apéndices varios, epígrafes añadidos al original y sumarios que condensan el contenido general y de las tres partes en que va dividido el Tratado, a las que asimismo antepuso sendas introducciones el propio autor.

Vamos, pues, a ofrecer al curioso y erudito lector, con la obligada restricción, pues la materia es amplísima, los datos y orientaciones conducentes a la mejor inteligencia de una obra genial y, quizá por eso mismo y sus singulares características, de innegables dificultades.

Rabbí Mošé ben Maimón, en sigla, o «acronimia», RaMBaM entre los judíos, generalmente conocido por su patronímico helenizado Maimónides, si no en todos los aspectos, ápice humanamente inasequible, al menos en su conjunto y particularmente como pensador, filósofo, exegeta bíblico, talmudista, científico y yatrólogo, está universalmente considerado como la figura más culminante del Hebraísmo hispano-medieval. La alta conceptuación que de él formuló Menéndez y Pelayo al llamarle «el Aristóteles judío de los tiempos medios» nos ofrece una idea bastante exacta de su grandeza, no sin acusadas salvedades, de una y otra parte, que netamente diferencian a estos dos eminentes pensadores.

Entre los numerosos y egregios personajes judíos que fueron ornamento y factores valiosos en las Cortes musulmanas de la Edad Media, tanto en España como en otras naciones, ninguno seguramente alcanzó la excelsa categoría, en el orden intelectual —no ya el político propiamente dicho—, de Mošé ben Maimón, «el sefardí», como él se firmaba, nacido en Córdoba (1135) y muerto en El Cairo (1204), donde residió la segunda y más importante época de su vida. Su imagen aparece aureolada por brillantes títulos, que le confieren inigualable rango en la Historia del Judaísmo y de los saberes humanos. Su fama, a lo largo de ocho siglos, no ha tenido eclipse, y su nombre siempre está de actualidad. El elenco de sus escritos es tan vario y abundante como valioso, y la bibliografía acerca de los mismos y su autor es inconmensurable, acrecentándose continuamente con nuevas aportaciones de toda clase y variable envergadura.

Por nuestra parte, séanos lícito consignar que en diversas ocasiones y niveles hemos allegado nuestra entusiasta contribución al conocimiento, recuerdo y enaltecimiento de este gran genio universal, uno de los más preclaros de la Edad Media y aun de toda la Humanidad. Aparte de estudios concretos en él centrados, a él se hacen copiosas referencias en casi todos nuestros trabajos de temática general hebraicoespañola. A él está dedicado el capítulo más extenso de nuestro Manual de Historia de la Literatura Hebrea (Editorial Gredos, Madrid, 1960, pp. 511-527). Ahora mismo tenemos entre manos varios estudios sobre el inagotable tema maimonidiano, y no ha sido el menor, sin duda, entre esos trabajos nuestros, la presente edición castellana de su más famosa obra, más citada (por su título) que realmente conocida ni directamente estudiada, el Môrê^{h} n^{e}bûḵîm, o Guía de perplejos.

Como rasgo primordial, dentro del área de la universalidad que en varios aspectos aureola a esta gran figura, cabe destacar su sefardismo: él, es ante todo, una gloria hispana, por múltiples razones. Nace en Córdoba, residencia de su familia desde hacía tiempo, que a lo largo de ocho generaciones había contado distinguidos talmudistas. Allí se formó su espíritu bajo la dirección de su padre, antiguo discípulo del famoso rabino Yosef ibn Migaš, presidente de la famosa Academia de Lucena, y de otros sabios maestros, en el seno de la comunidad hispanojudía.

Ya hacía más de un siglo que se habían extinguido los resplandores del Califato cordobés, pero todavía perduraban sedimentos de aquella cultura hebraica que floreció en las academias talmúdicas, no solamente en la susodicha lucentina, sino en la misma capital Córdoba, donde el joven Maimónides recibió su primera instrucción y dio las primeras muestras de su preclara inteligencia.

Al desencadenarse la sangrienta persecución de los invasores almohades (1148), que destruyó las florecientes aljamas andaluzas, Maimónides y su familia, en vez de emigrar inmediatamente, como hicieron tantas otras israelitas, anduvieron errantes de ciudad en ciudad, como criptojudíos, por los dominios islámicos de la Península, quizá en espera de tiempos mejores, que no llegaron, por espacio de trece años, hasta 1160, cuando Maimónides contaba veinticinco. Esta resistencia tenaz a abandonar el suelo nativo es una prueba fehaciente del gran amor de Maimónides y su familia —todavía vivía el padre— a su patria Sefarad. Durante esa primera etapa, tan decisiva en toda persona para su formación intelectual y su futuro, este incansable trabajador intelectual adquirió sólida ilustración en todas las ramas filosóficas, literarias y científicas que a la sazón integraban la cultura arábigo-musulmana y judaica. Otro título más para considerarle genuinamente español.

El hado inexorable le impulsó a embarcarse con su familia, buscando seguridad, primeramente en Marruecos (Fez) y luego en Oriente, hasta que se establecieron definitivamente en Egipto, donde la Providencia había fijado su destino y permanente estancia, próspera y afortunada. Así y todo, como prueba de su inquebrantable y perpetuo españolismo, siempre tuvo a gala llamarse y añadir junto a su firma: «el sefardí», aunque muchos, entre ellos Santo Tomás, le suelen designar por «Moisés el egipcio». Además continuó toda su vida en contacto con estudiosos judíos de patria u oriundez hispana.

Para otros aspectos personales prominentes, de proyección general, que enaltecen la figura gigantesca de Maimónides, y que han encomiado a porfía tantos escritores judíos y cristianos, remitimos a nuestro citado Manual de H. L. H., *así como a nuestro* Panegírico o Corona laudatoria en honor de Maimónides, *a modo de semblanza, en cuyos doce apartados se contemplan otras tantas facetas del insigne cordobés, a quien enfocaremos en el presente estudio solamente a través de su inmortal* Guía de perplejos.

III. Maimónides, polígrafo

Como síntesis, bastaría recordar la referencia consignada por el benemérito y eruditísimo investigador Adolfo Bonilla y San Martín en su Historia de la Filosofía Española (II, siglos VIII-XII, judíos), *de la que seguidamente haremos mérito, donde (p. 293), hablando de los escritos de Maimónides, dice que su «fecundi-*

dad literaria fue asombrosa, tanto, que Rabbí Gedaliah, su sobrino, en la Cadena de la tradición, *dice que las obras de aquél son tantas, que no le alcanzaría el tiempo si quisiera referirlas todas».*

En vista de lo cual y la inmensidad de la bibliografía sobre M., siempre creciente, a que antes nos referimos, bastará con anotar al respecto las dos obras siguientes, separadas por poco más de un siglo, como más accesibles y de más amplias perspectivas, en las cuales hallará el lector copiosísima y detallada información. Es la primera el Dizionario storico de gli autori Ebrei e delle loro opere *(2 in 8.º, Parme, 1802), del sacerdote italiano Giovanni Bernardo de Rossi (1742-1831), bibliotecario que fue en la de Turín (1769) y profesor de lenguas orientales en Parma hasta 1821. El concienzudo e infatigable estudioso e investigador, que llegó a reunir una espléndida biblioteca y publicó numerosas cuanto variadas obras, filológicas y bibliográficas, en latín y en italiano, dedica a nuestro personaje un buen número de páginas, con interesantes datos bio-bibliográficos, y sobre ediciones, versiones y manuscritos de sus obras, agrupando éstas en 33 apartados. La otra obra de referencia es la asimismo citada al principio del presente epígrafe, del que fuera catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Central de Madrid, Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926), discípulo y entusiasta admirador de Menéndez y Pelayo, y, como éste, denodado estudiador y publicista del semitismo español. En dicha* Historia de la Filosofía Española *(t. II, Madrid, 1911) llena siete apretados capítulos (12 al 18), cerca de un centenar y medio de páginas, aproximadamente un tercio del libro (*Apéndices *aparte), con amplia y documentadísima información sobre la vida, obras, ideas e influencias del gran pensador judío. Es uno de los estudios de conjunto más completos que pueden leerse sobre el mismo. Solamente las notas bibliográficas que se acompañan representan un trabajo verdaderamente colosal.*

Ante el océano insondable de la multiplicidad y hondura ideológica de toda la producción maimonidiana, quien reflexione sobre las circunstancias que fueron tejiendo la azarosa y atareada vida, no exenta de enfermedades, a pesar de ser él tan excelente médico, del insigne pensador hispanojudío, en la primera mitad por tierras andaluzas y marroquíes, y la absorbente actividad profesional, como médico de la Corte de Saladino, y de cuantos a él acudían, judíos, musulmanes o cristianos, en Egipto, que caracteriza la segunda fase de su vida, no puede por menos de preguntarse de dónde sacaba tiempo para leer, estudiar a fondo, analizar y comentar tantas y tan variadas al par que abstrusas materias. Fruto sazonado de tantas vigilias y continuada meditación fue la composición de las excelentes y tan diversas obras que legó a la posteridad, suficientes, en cada rama, para otorgar el lauro de la inmortalidad a más de un escritor.

Se ha dicho que «el genio es una larga paciencia»; pero en este caso actividad tan portentosa raya en los linderos de lo milagroso. Es muy posible que, aprovechando su privilegiada situación en la Corte real y en la Comunidad israelita, de la cual era Nāgîd, *o «Presidente», así como su destacada posición social y holgada situación económica, tuviese una legión de hábiles copistas y amanuenses, que le ayudaran eficaz-*

mente en la dura labor de transcripción y compulsa de sus innumerables escritos. Pero tal supuesto no merma un ápice las dotes excepcionales del eximio pensador y asombroso polígrafo, por la ineludible y probada intervención directa y personal en la elaboración de los mismos, imposible de descargar en los colaboradores, a diferencia de lo que sabemos acostumbraban hacer celebérrimos pintores de otros tiempos, los cuales a veces se limitaban a abocetar las líneas fundamentales de un cuadro, que luego completaba algún discípulo.

Tras estas consideraciones generales, que son no más que un descorrer el telón de la inmensa panorámica que ofrece la imponente creación realizada por el genio de Maimónides, polarizaremos nuestra atención en sus tres obras cumbres, a saber: Mišnāyyôt, amplísimo «Comentario a la Mišná», el Código de la Ley Oral rabínica y base del Talmud, que obtuvo universal aceptación en el Judaísmo y suele insertarse en las ediciones sabias de la Mišná (1158-1168), trabajo iniciado en España y terminado en Egipto; Mišnēh Tôrāh, «Repetición de la Ley», que le ocupó doce años de continuo trabajo y marca época en la historia del Judaísmo o, más exactamente, del Talmudismo, puesto que viene a ser como una refundición o sistematización de la vasta enciclopedia talmúdica (1168-1180); y Môrēh nebûḵîm, o «Guía de perplejos» (-1190), cuya naturaleza, contenido y excelencias expondremos en los apartados siguientes, y que fue elaborado durante el décimo y undécimo lustros de la fecunda existencia de M., y es obra de madurez vital y sapiencial.

Estas tres obras mayores van escalonadas cronológicamente con otras muchas opera minora, cuya data es imposible precisar, llenando cada una de aquéllas aproximadamente un decenio. Quizá los postreros años de su vida los empleó principalmente, como escritor, en redactar la mayoría de sus tratados médicos, fruto y complemento de sus tareas facultativas.

Dicho escalonamiento en sus obras de máximo empeño demuestra el método y disciplina de trabajo, tesón y constancia diamantina de aquel sabio excepcional, así como, sobre todo, su incansable afán de autosuperación. Los abundantes frutos por él recogidos del árbol de la Sabiduría y las Ciencias todas en la elaboración de cada una de esas obras magistrales para aprovecharlos sucesivamente, culminando en su obra maestra, el Môrēh, monumento imperecedero de la época, sólo admiten parangón, en cuanto a grandiosidad, con la Suma Teológica y la Divina Comedia, cada una en su orden, a cuyos autores precedió en un siglo o más, jalonando así los tres la Historia de la Cultura como figuras máximas señeras de la Baja Edad Media (s. XII, Maimónides; s. XIII, Santo Tomás; s. XIV, Dante Alighieri).

IV. El «Môrēh nebûḵîm»

Es ésta una obra, por varios conceptos, única en la Literatura universal, de ahí que resulte difícil de clasificar dentro de las tradicionales categorías clásicas, precisa-

mente por su enorme riqueza y variedad de contenido como por la singularidad de su estructura y módulos de exposición adoptados, lo cual ha dado lugar a erróneas apreciaciones, por haber sido enjuiciada apriorística y unilateralmente. Lo curioso es, sin embargo, que el propio autor claramente explica en la Introducción el propósito que le anima, y, por ende, el carácter de la obra que intenta desarrollar.

La cantidad enorme de referencias y alusiones que esmaltan las páginas del Môrê^{h}; citas del Antiguo Testamento, de la Literatura rabínica, Filosofía helénica y árabe, todo un cúmulo de menciones, expresivas de teorías, doctrinas y opiniones, de las más variadas procedencias, sabiamente discutidas, ponen de manifiesto esa faceta que distingue al genio al par analítico y sintético de Maimónides, así como su portentosa retentiva, inmensas lecturas y enorme capacidad de trabajo, asimilación, abstracción y coordinación. Añádase a esto que escribía en una lengua que no era del todo la suya, aunque sí, como vernácula y oficial en los países de su residencia, aprendida en la infancia y hablada de continuo, en la calle y centros culturales, la arábiga, más desarrollada y capacitada a la sazón que el viejo idioma bíblico para las lucubraciones científicas, pero menos centrada y pulimentada, a buen seguro, que éste, en la mentalidad judaica de la época, y, por tanto, del autor, y, sobre todo, más distante de las cuestiones tratadas en esa obra, de temática eminentemente hebrea, como ocurría en las de tantos egregios escritores judíos medievales. Es muy significativo el hecho de que el mismo autor, después de compuestas, se arrepintiera de haber empleado el árabe en lugar del hebreo.

Comoquiera que sea, hay que reconocer que se trata de una obra pensada en hebreo, que versa sobre materias netamente hebraicas (Religión y Ciencias judaicas) o con ellas relacionadas y cotejadas, esmaltada de frases hebreo-bíblicas en tal cuantía que hemos contado la respetable cifra de 1.372 vv. de 38 libros del A. T. y 219 pasajes de la Literatura rabínica, no pocos de éstos y aquéllos de cierta extensión.

Sin hipérbole puede asegurarse que el Môrê^{h} n^{e}bûḵîm es una de las obras cumbres del espíritu humano y una de las más famosas en la Historia de la Exégesis escrituraria. Bien podemos añadir que su autor fue asimismo una obra maestra de la Naturaleza, o mejor, uno de los grandes milagros del Creador, por la variedad y alteza de sus facultades intelectuales y las obras ingentes que realizó. Escriturística, Religión, Filosofía, Teología, Derecho judaico, Ciencias y Medicina fueron los dominios que señoreó su mente genial, y todos ellos se reflejan en la obra a que nos estamos refiriendo.

Como decíamos en nuestro Manual de H. L. H., es una obra generalmente considerada como filosófica, en el más amplio sentido, o más bien teológico-filosófica, y fundamentalmente lo es, como un caudal copioso de doctrina jurídica y múltiples referencias científicas; pero, en realidad, su carácter predominante, lo esencial de su contenido y su misma finalidad la sitúan de lleno dentro de la Exégesis escrituraria; para convencerse basta con repasar el índice de sus capítulos. Su propio autor la conceptuó de «verdadera ciencia bíblica». «Podría considerarse —añadíamos en el mismo lugar (pp. 516-517)— como un tratado de Filosofía bíblica; pero, por lo que a

clasificación se refiere, es más bien una de esas obras geniales que rompen los moldes rutinarios, constituyendo un género aparte por su originalidad, como por su variado contenido. Como quiera que se la considere, todos convienen en afirmar que ha sido la más divulgada y leída entre todas las de Maimónides, llegando a constituir la base del pensamiento judaico en los siglos posteriores, con influencia asimismo en los pensadores musulmanes y hasta en la Escolástica cristiana.»

V. Destinatarios

La realización de la mayoría de los libros que se han escrito, sobre todo los de especial predicamento —de muchos taxativamente consta y de otros se deduce— ha obedecido a determinada coyuntura u ocasión, personal o eventual, dato de innegable interés, que hasta puede servir de clave para su interpretación. En el caso del Môrē^{h} n^{e}bûḵîm nos es perfectamente conocida: su mismo autor la relata detallada y razonadamente en la carta dirigida a su discípulo R. Yosef ben Y^{e}hudá ibn-'Aknín, que encabeza la Introducción al Tratado. La marcada inclinación de éste hacia las cosas especulativas, patente en sus composiciones poéticas, observada por el gran filósofo y sapientísimo maestro, sus felices disposiciones para el estudio, demostradas bajo el magisterio de éste en varias Ciencias, especialmente las Matemáticas y la Lógica, como también en la Escriturística, la Metafísica y el Kalām o Escolástica musulmana, y, frente a todo eso, las lagunas advertidas por el maestro en la formación religiosa del discípulo, movieron a aquél a la composición del libro, no menos que los deseos formales expresados por el segundo. «Cuando Dios decretó la separación —le dice— y tú te encaminaste a otro lugar, aquellos coloquios reavivaron en mí una resolución que se había atenuado, y tu ausencia me impulsó a componer este Tratado, escrito para ti y para tus semejantes, por pocos que sean, en capítulos sueltos. Lo que vaya redactando se te enviará sucesivamente al sitio donde te encuentres.»

Imprevisiblemente para el autor, los destinatarios futuros, o sea todos cuantos se han interesado por el libro, en el decurso de ocho siglos, habían de ser innumerables, dado que, a pesar de tan modestos orígenes, el Môrē^{h}, iluminado por el genio de Maimónides, llegó a ser antorcha esplendorosa de la Verdad a través de las edades. Digamos, sin embargo, que su autor intuía el posible éxito futuro y difusión de su obra en un círculo de estudiosos mucho más dilatado y a más alto nivel cuando decía a su discípulo, en el cuerpo de la Introducción, poco antes de la exposición de las siete causas de contradicción u oposición que puedan darse en cualquier libro o escrito: «Seguro estoy de que todos los principiantes que no hayan efectuado todavía estudios especulativos sacarán provecho de algunos capítulos del presente Tratado; pero los hombres ya formados, imbuidos en el estudio de la Ley y que, como ya dije, se

sienten perplejos, *sacarán fruto de todos los capítulos, y cuánto se alegrarán y qué placer experimentarán con su lectura.»*

En suma, la obra no va dirigida ni a los filósofos ni tampoco a los ayunos de toda formación intelectual, sino más bien al círculo de estudiosos que se ven desconcertados por ciertos problemas que aparentan contradicción entre la religión y la filosofía, o simplemente la razón natural, extremos ambos que la Guía de perplejos *se propone acordar.*

Es de advertir la coincidencia en este punto esencial, respecto a los primeros destinatarios, entre la Suma Teológica, *destinada primordialmente, según indicación expresa de su autor, a los «novatos en esta disciplina»* (huius doctrinae novitios), *que se ven sumidos en un mar de perplejidades ante tantos problemas, y a tenor de esto la expone «en forma apta para la instrucción de los principiantes»* (ad eruditionem incipientium), *y el objetivo inicial del* Môrè^{h} n^{e}bûḵîm; *según la atestación explícita de su autor, que dejamos estampada, y de la cual parece un eco la advertencia hecha por Santo Tomás al principio mismo del* Prólogo *a su obra monumental.*

VI. Naturaleza y estructura

Empezaremos por la explicación del título, como prenoción sumaria de la obra. Recordemos que la titulación de libros, como de estudios o ensayos científicos y literarios cualesquiera, tiene su arte, no exento de dificultades, que es preciso resolver con acierto, pues de ello depende la luz primera que el epígrafe irradia sobre el contenido del escrito.

A diferencia de otras obras de Maimónides, tales como el Kitāb al-sirāŷ, *«Libro de la elucidación» o Luminar, comentario a la* Mišná *(heb.* Misnayyôt), *o su gran codificación del Talmud, heb.* Mišnè^{h} Tôrā^{h}, *«Repetición de la Ley», comúnmente denominada* Yād hăzāqā^{h}, *«La Mano fuerte», el título de la obra que nos ocupa, en su original árabe, que seguidamente consignamos, se debe al autor, que, además, lo fundamenta y razona al principio con el texto bíblico (Ex 14^{3}).*

Ante todo conviene advertir, para formarse un criterio justo en ésta como en otras muchísimas cuestiones lingüísticas del Môrè^{h}, *que fue obra de un judío, perfecto conocedor de la Biblia hebrea, quien probablemente, dentro de su bilingüismo, hasta pensaba en hebreo, al menos al elaborar sus escritos de tema escriturario, y por las especiales circunstancias en que vivían los judíos medievales, concretamente en los reinos musulmanes, hubo de componer casi todas sus obras, al igual de tantos otros hispanojudíos, en lengua árabe, perfectamente dominada por él, sin duda, hermana de la hebrea ciertamente, pero en el orden religioso y también en otros, ambas abismalmente separadas.*

Tratándose de traducciones, como es nuestro caso, que, además, ofrece una doble perspectiva, la del original arábigo y la de su relevante versión hebraica, el problema del título, como otros muchos a lo largo de la obra, reviste especial complicación, que conviene aclarar. Recordemos, en primer lugar que, a nuestro juicio, la nominación de un libro, u obra cualquiera, literaria, científica o artística, debe reunir las cuatro cualidades siguientes: claridad, propiedad o exactitud, concisión y sugestividad.

En el caso que nos ocupa, el título hebreo, Môrē^{h} n^{e}bûḵîm, que ha prevalecido, es «parfaitement conforme au titre arabe», Dalālat al-ha'irīn, escribe Munk, en su interesante nota adicional sobre el particular (Le guide des égarés, reimpresión, París, 1970, t. II, «Note sur le titre de cet ouvrage», pp. 379-380), afirmación no del todo exacta por lo que al primer término se refiere, dado que dalālat en árabe significa «guía» (fem.), «dirección, orientación», que Pablo de Burgos, en su famosa obra Scrutinium Scripturarum, tradujo Directio perplexorum, título que el propio Munk reconoce como «le plus exact». Por el contrario, el substantivo hebreo Môrē^{h} (masc.) se aplica solamente a quien actúa como «guía» espiritual, intelectual, docente, es decir, «Maestro, preceptor, profesor, instructor» (Dict. Elmaleh). Por consiguiente, la traducción de Buxtorf, Doctor perplexorum, que el citado Munk censura diciendo: «pour le premier mot, il n'est pas exact», a nuestro juicio, es justa respecto al de la versión hebrea, que es la que el sabio hebraísta basileense tradujo al latín, aun cuando no lo sea tanto, según acabamos de indicar, respecto al susodicho término árabe del original. Antes y después de él otros tradujeron análogamente: Dux seu Director, Demonstrator, fr. Docteur.

En español no hay problema, por lo que al primer término se refiere, cuando va sin artículo, dado que Guía, universalmente admitido, puede ser del género femenino, en la acepción del árabe dalālat, o bien masculino, en la del hebreo môrē^{h}. Por esta razón, y ser usual, aunque no preceptivo, en los títulos de libros en nuestra lengua, la supresión del artículo, por innecesario (cfr. Guía de pecadores, Alivio de caminantes, etc.), estimamos preferible la titulación Guía de perplejos, tanto más que en el hebreo no figura delante de n^{e}bûḵîm el artículo, y, si bien en árabe se consigna, repetimos que puede elidirse en español, aun conservando, al menos a voluntad de cada uno, su implícito valor determinativo. De todos modos y en consecuencia, estimamos que, cuando convenga o sea preciso expresar el artículo, podrá usarse el masculino, a tenor del hebreo, ora se refiera al primer substantivo, ora al Tratado como tal, y, ocasionalmente, el femenino, referido al término árabe.

En cuanto a la traducción del segundo término por «égarés», adoptado por Munk, y copiado en varias retraducciones, por ciertos escrúpulos filológicos que aduce (loc. cit.) y haberse generalizado en Francia, pero que se creyó, sin embargo, en el deber de precisar añadiendo que en realidad «ne s'écarte pas trop de celui qui est employé dans l'original», pasó al castellano en su equivalente «descarriados», que no corresponde en modo alguno al sentido del original árabe, ni al de la versión hebrea, como queda dicho, y, por añadidura, desorienta y «descarría» al lector en cuanto a la significación genuina y el contenido de la obra. En conclusión, hemos preferido, como

ya otros hicieron anteriormente al citar la obra, la traducción de «perplejos», que si bien en primer término implica la idea de «indecisión, irresolución», en la esfera de la voluntad, encierra la idea de «vacilante, confuso, embarullado», que afecta a la mente, consignados ya en el Diccionario de Autoridades, y es la acepción en que lo empleó Maimónides. El traductor hebreo eligió el participio n^{e}bûḵîm (del verbo bûk, «desconcertarse, desorientarse, encontrarse perplejo, confuso, embrollado, andar errante»), teniendo presente, sin duda alguna, la expresión de Ex 14^{3}: n^{e}bûḵîm hem ba-'āreṣ, «andan errantes por la tierra» (N.-C.), «perplexi sunt viae ignari» (Lex. Zorell). Sin embargo, el verbo bûk, cuyo participio de la forma pasivo-reflexiva Nifal es el término indicado, admite varias significaciones, que se reflejan en las diversas traducciones de dicho pasaje bíblico; pero, por el contexto y explicación aducidos por el propio Maimónides, no hay lugar a dudas respecto al sentido propio que él le dio, es decir, «perplejos».

En cuanto a la naturaleza y consiguiente estructura del Môrè^{h}, la primera sorpresa que asalta a quien, conocedor de la obra solamente por las citas, referencias y elogios en lecturas y estudios, inicia su lectura directa en alguna traducción, es su falta de sistematización al estilo de las obras científicas, antiguas o modernas, y el plan, que más se diría ausencia del mismo, de extrañas características, en la elaboración. Sobre todo, la I parte, con mucho la más extensa, que comprende 76 capítulos, señaladamente los 46 primeros, que son un elenco de otros tantos términos hebreo-bíblicos, cuya significación precisa se va elucidando con gran erudición escrituraria y filológica y no menor agudeza de ingenio, diríase un repertorio de variis quaestionibus, a saber: términos y expresiones, temas y problemas de más dificultosa comprensión para los espíritus de mediana ilustración, que a veces se encuentran desorientados, confusos y desconcertados frente a esas nebulosidades, que constituyen verdaderos escollos para su plena y diáfana intelección. En suma, una obra algún tanto análoga, en ese aspecto, pero cuatro siglos anterior, a la intitulada Annotationes in praecipua ac difficiliora Sacrae Scripturae loca, menos conocida de lo que se merecería, del Doctor fundatissimus, como llamó a su autor Guillermo Estius (1542-1613) el Papa Benedicto XIV, primeramente expuestas en su magisterio en la Universidad de Douai y publicadas después de su muerte en reiteradas ediciones (1.ª, Amberes, 1621; 5.ª, París, 1685, etc.).

Dicha inesperada sorpresa sube de punto si se tiene en cuenta el merecido rango intelectual reconocido al autor, no solamente en su magistral obra jurídica Mišnè^{h} Tôrā^{h}, antes mencionada, «che non fu mai superata», en frase de U. Cassuto, sino incluso en toda su producción, tan variada como extensa, campea una grandiosa y armoniosa construcción ideológica, donde no se sabe qué admirar más, si la minuciosa exactitud analítica o la poderosa pujanza de la síntesis, como afirma dicho autor (Storia d. let. ebr. postb., Firenze, 1938, núm. 65).

Ante todo, diríamos como justificación de esa aparente ausencia de mera estructuración —y aun real, a través de nuestros criterios científicos y literarios actuales—, que Maimónides fue fiel a su propósito. En este caso no escribía, como en otras

obras, para sabios y eruditos, aun cuando mucho han aprendido unos y otros en el Môrêh, *sino para los «perplejos», aquellos que se encuentran a medio camino en la consecución de la verdad. Aun los principiantes, como hemos indicado, esperaba el autor podrían sacar provecho de ciertos capítulos. Para tales destinatarios posibles, ulteriores, aparte de la ocasión y circunstancias en que el libro fue dado a luz, una exposición rigurosamente científica habría resultado de difícil asimilación y hasta contraproducente. Era, pues, más acertado proceder como San Pablo confiesa haber hecho en su predicación a los Corintios, propinándoles comida adecuada como a párvulos (I Cor* 3^{2}; *cfr.* ítem *Heb* 5^{12-14}). *Consecuencia obvia de la preterición de esos presupuestos ha sido el fracaso ante el intento de encasillar el* Môrêh *dentro de un género literario específico y concreto, dado que abarca más o menos, según se considere, que cualquiera de los conceptuados como clásicos y presenta visos notablemente diferenciados.*

Se trata, evidentemente, como dejamos dicho, de una obra filosófica, *aun cuando no se presente con tal ropaje, como ocurre con los escritos agustinianos, y asimismo* teológica, *dos modalidades de expresión del pensamiento a nivel superior, inseparables en la Edad Media, tanto entre los cristianos como, y quizá aún más marcadamente, entre los judíos y musulmanes; una obra de copioso contenido* lingüístico *(cfr. capítulos mencionados) y también* científico *en dosis considerable; pero, sobre todo, de* didáctica escrituraria, *de exégesis bíblica, de la cual encierra un arsenal inagotable. En tales condiciones, aparte del indicado propósito concreto del autor, una sistematización rigurosa habría presentado evidentes dificultades e inconvenientes, a tenor del criterio filosófico, teológico, escriturístico, etc., que se adoptara. Por lo demás, una cosa es carencia de orden sistemático o científico premeditado, y otra muy diferente desorden vituperable o amalgama inconexa e indigesta. Nadie podría censurar semejante falla en el* Môrêh.

La independencia temática entre capítulos facilita enormemente su lectura y comprensión, objetivo primordial en todo escrito, máxime de tipo didáctico en cualquiera de sus formas o grados.

VII. División y contenido

A pesar de las consideraciones precedentes, es innegable que en el conjunto de la obra, con las salvedades apuntadas, se destacan unos cuantos temas nucleares. Empieza por una larga Introducción, *precedida de una epístola dedicatoria a su discípulo. Se expone la finalidad de la obra, diferentes categorías mentales de los hombres en orden a los misterios divinos, razón de por qué éstos se han presentado en forma de alegorías y clases de éstas, recomendaciones al lector y observación preliminar sobre siete causas diferentes, origen de contradicciones en determinadas obras.*

El cuerpo de la obra está integrado por tres partes principales, precedidas de sendas Introducciones, y aun podríamos decir, con mayor exactitud, cinco, segregando de la I parte la teoría del Kalām islámico, y los últimos capítulos de la III parte (52-54), que son a modo de apéndice y versan sobre varios temas de alta Teología.

Como sumario del contenido de dichas tres partes, transcribimos los siguientes párrafos de nuestro Manual de H. L. H. (p. 517), que nos ofrecen un conspectus general.

I) Explicación de ciertos vocablos homónimos, equívocos o polivalentes, que se encuentran en la Escritura, de los atributos divinos y de cómo los afirmativos sólo conducen a atribuir imperfecciones al Sumo Hacedor, mientras que los negativos encaminan más directamente a su conocimiento. Declara con especial interés el alcance del antropomorfismo de Dios en la Biblia. Los cuatro últimos capítulos desarrollan la teoría del Kalām islámico; es decir, el origen, doctrina y métodos de los mutacálimes (mutakal·lim, mutakal·limūn), presentando un esquema completo de las doctrinas del escolasticismo musulmán y judío. Abarca 76 capítulos.

II) Expone las doctrinas peripatéticas en relación con los problemas fundamentales de la religión; habla de las inteligencias separadas o ángeles, entre ellas del Intelecto activo universal; de las esferas, del origen del mundo y del dogma de la creación, y, por último, de la naturaleza de la profecía, de los caracteres del verdadero profeta y de las formas de las profecías. Comprende 48 capítulos.

III) Comienza explicando el «carro de Dios» (ma'ăśēh merkābāh), de la visión del profeta Ezequiel, por medio de la Cosmogonía peripatético-alejandrina. y trata luego del mal moral y físico, de la relación entre la Providencia y el libre albedrío y, por último, de los distintos preceptos contenidos en el Pentateuco, cuya interpretación da desde un punto de vista histórico. Termina hablando del conocimiento de Dios y de la manera de llegar a Él. Los últimos capítulos (52-54) son un breve apéndice al plan primitivo y contienen discusiones acerca de importantes problemas, como son la existencia del mal en el mundo, la omnipresencia de Dios, su providencia, etc. Contiene 54 capítulos.

El simple enunciado, en el precedente esquema, del contenido multiforme y promiscuo del Môrèh nebûkîm sugiere la imagen de un vasto océano o una selva virgen; ni en el uno ni en la otra cabe señalar límites o estudiada ordenación, y su contenido respectivo es inmenso. El fondo ideológico de esta Suma teológico-filosófico-escrituraria del Judaísmo, con innumerables derivaciones hacia otros sectores culturales y religiosos, es inexhausto; ella marca «el punto culminante en el desarrollo de la Filosofía judaica».

VIII. Fuentes

El alto culmen alcanzado por las obras del «Aguila de la Sinagoga», singularmente la que estamos estudiando, de proyección ecuménica, por sus eximios valores escriturísticos, teológicos, filosóficos y científicos de una parte, y la época en que florece esta gran figura del Judaísmo, divisoria entre la Alta y la Baja Edad Media por otra, son dos poderosas razones, dos atalayas de vastas perspectivas, para contemplar el amplio panorama cultural precedente y copioso hontanar en que larga y provechosamente bebió raudales de sabiduría y doctrina aquella inteligencia genial. Vamos, pues, a señalar en fugaz recorrido las fuentes principales que aportaron sus aguas a la obra maimonidiana hasta colmar cumplidamente su anchuroso cauce. Podrían concretarse en las siete siguientes: 1.ª Sagrada Escritura; 2.ª Literatura rabínica; 3.ª Filosofía aristotélica; 4.ª Filosofía musulmana; 5.ª Literatura hispanojudía; 6.ª Ciencias (a nivel de su época), y 7.ª La escuela de la vida.

1.ª Sagrada Escritura.—*Reiteradamente hemos afirmado que el* Môrèh *es principalmente una obra de exégesis escrituraria, expuesta a la luz del propio texto bíblico en primerísimo lugar, y las aportaciones de la Teología, Filosofía y diversas Ciencias al respecto. En cuanto al preeminente dominio de todos los libros del A. T. por parte de Maimónides, su continua meditación, estudio y análisis de su contenido, aguda penetración para desentrañar los misterios, doctrina y enseñanzas contenidas en el texto sagrado, nadie podrá dudarlo, pues lo pregonan altamente la obra que acometió y llevó a feliz término precisamente para la elucidación del mismo, así como las continuas citas y referencias escriturarias que esmaltan otros escritos del genial polígrafo, y la corona de alabanzas que como conspicuo* tannakî *(«biblista», hombre de la Biblia) se le han tributado. La Sda. Escritura fue, por tanto, la primera y más abundosa fuente, o más bien caudaloso mar, en que bebió su inspiración. En él se cumple a maravilla el tipo de comentario de la Biblia por la Biblia misma.*

Cerca de 1.400 citas bíblicas se han registrado en el Môrèh, *y, sumando las reiteraciones de un mismo texto en diferentes lugares, unas 400 más con lo cual la cifra se aproxima al doble millar. Sin embargo, se ha hecho notar que un 20 por 100 de los capítulos del* Môrèh *no contiene citas escriturarias, en tanto que un 9 por 100 carece totalmente de expresiones hebreas o arameas. Obviamente, los capítulos 1-48 de la I parte son los más recargados de referencias escriturarias, así como los posteriores 61-70, y los menos, los seis finales de la I parte, relativos al* Kalām, *y en general toda la II y porciones considerables de la III. De todos modos, contempladas en su conjunto, son tan numerosas las citas escriturarias insertas en las páginas de esta obra, que S. Munk, refiriéndose simplemente a la presentación gráfica del texto, alega como razón de haberlo hecho imprimir en caracteres hebreos, «evitar las cuantiosas dificultades tipográficas y el aspecto poco atractivo que presenta un texto árabe erizado a menudo de citas hebreas» (Préface, p. V).*

Si de esos aspectos externos, aunque muy significativos, pasamos a la entraña de

la obra, diremos que «el Guía está dedicado a la Torá, o, más exactamente, a la verdadera ciencia de la Torá, de la Ley», como insistentemente hemos indicado, y afirma Leo Strauss en su «Ensayo Introductorio» titulado «Iniciación al estudio del Guía de los Perplejos» que encabeza la versión inglesa de Shlomo Pines (The University of Chicago, 1963, p. XIV), y el mismo añade precisando algo más: «a las dificultades de la Ley, a los secretos de la Ley», de ahí que esencialmente sea un tratado de exégesis escrituraria, aunque de índole especial, que da comienzo por la elucidación de términos bíblicos y continúa con la de símbolos.

Los comentarios judíos del Môrèh se orientan en ese sentido, no solamente los que pudiéramos considerar como clásicos (Efodí, Šem Ṭôb, Crescas, Abravanel), que suelen acompañar a dichas ediciones de la versión hebraica, sino incluso los modernos, así como los estudios eruditos de cualquier tipo realizados por investigadores o críticos judíos.

2.ª Literatura rabínica.—Si grande era la capacidad y preparación escriturística de Maimónides, ciertamente no le iba a la zaga su erudición y formación en el campo de la vasta y abstrusa literatura rabínica, señaladamente en el campo de la Mišná y el Talmud, llamado «segunda Biblia del Judaísmo», que, por añadidura, tan estrecho conglomerado forma con la TeNaK, como los judíos designan, en sigla, al A. T. El nombre mismo de Talmud es simplificación de Talmud Torá, «Enseñanza o estudio de la T». Aunque entrambas ramas entretejen la formación intelectual de todo judío culto, sobre todo en la Edad Media, máxime si es un verdadero rabí, quizá en ninguno entre los ilustres se haya dado tan estrecha y elevada conjunción como la que nos presenta, sobre todo en su obra maestra, que estudiamos, el excelso polígrafo cordobés.

Irrefragable testimonio de ello nos dan sus otras dos obras cumbres, encuadradas en el ámbito de la Hălākāh o Derecho judaico, antes citadas: el gran comentario a la Ley Oral y el llamado Código de Maimónides. El extraordinario predicamento que ambas realizaciones han gozado en el área del Judaísmo a lo largo de ocho siglos son la mejor demostración de su valía. Bien puede asegurarse que en ellas se recoge todo el saber rabínico precedente, tan perfectamente asimilado por el genial escritor.

En el Môrèh, cuyo pletórico contenido hemos ponderado, se contiene abundantísimo material halákico, que arranca, como todo el Derecho hebraico, de la legislación de Moisés. Toda la segunda mitad de la III parte versa sobre la Ley y los preceptos divinos.

Como testimonio numérico de las fuentes rabínicas que figuran en la Guía de perplejos, añadamos que el traductor inglés M. Friedländer en el Index final consigna dos cumplidos centenares de referencias tomadas: de los Targumim, dos docenas; de los Midrašîm, casi medio centenar, y de la Mišná y Talmud aproximadamente un centenar y cuarto, cifras que de por sí demuestran la abundancia y variedad de estas fuentes.

3.ª Filosofía aristotélica.—La encomiástica denominación de «Aristóteles

judío de los tiempos medios» y «el talento más dialéctico y positivo que produjo la raza hebrea», dada por Menéndez y Pelayo a nuestro personaje (Hist. id. est. I, p. 363), no es solamente un reconocimiento de su primacía como pensador en el área del Judaísmo, y concretamente en la rama de los estudios filosóficos, sino también su inclusión dentro de las orientaciones y principios de la escuela peripatética, posición intelectual bien patente en las lucubraciones y teorías expuestas en la Guía de perplejos. Para su autor, el Estagirita es el «príncipe de los filósofos» (I, cap. 5), como para Santo Tomás es «el Filósofo» por excelencia. Por cierto que también se ha llamado a Maimónides, «y no sin fundamento», advierte Bonilla y San Martín, el «Santo Tomás del Judaísmo». De su influencia en el Doctor Angélico hablaremos después.

Numerosas son las referencias a las doctrinas del aristotelismo que esmaltan las páginas del Môrè^{h}, sobre todo en la II parte, y sería interesante un florilegio de los elogios que Maimónides tributa al Estagirita, como expresión del elevado concepto que de él y su preclara inteligencia tenía, situándole muy por encima de todos los demás filósofos. Con frecuencia se muestra del todo coincidente en él y hasta le defiende de sus impugnadores, otras veces discrepa y puntualiza, pero siempre con el máximo respeto. Donde más se aparta de él, y es lógico situándose netamente dentro de la ortodoxia bíblica, es en el grave problema de la eternidad de la materia y del mundo, propugnada por Aristóteles, cuyos argumentos no le parecen a nuestro filósofo demostrativos. En cambio acepta la teoría peripatética sobre el movimiento de las esferas y las Inteligencias separadas, pero con salvedades y reservas.

En suma, la gran masa de teorías aristotélicas traídas a colación, analizadas y discutidas con todo detenimiento, sobre numerosas y vitales cuestiones filosóficas, incorpora al Môrè^{h} al mundo del aristotelismo, como puente entre la Revelación bíblica y la Filosofía helénica, aparte de la clara defensa de los fueros de la razón, buscando la armonía entre ambas, como en el mundo islámico intentó Averroes y un siglo después, con mejor fortuna, el Angel de las Escuelas, Santo Tomás de Aquino.

4.ª Filosofía musulmana.—Maimónides, que compuso todas sus obras, a excepción del Mišnè^{h} Torā^{h} (y sus contadas poesías), en lengua árabe, conocía muy a fondo esta literatura, principalmente la Filosofía, rama por la que sentía innata atracción, y hallábase inmerso social y profesionalmente en el mundo y cultura arábigo-islámica, aunque, como es lógico, dada su condición, estuvieran su mente y corazón cautivados por el irresistible imán del Hebraísmo y la Biblia. Ante esas realidades y su natural inclinación, en la búsqueda de la verdad, al cotejo de sus principios filosóficos, irrenunciables con los de otras esferas, era obvia la constante contemplación y compulsa de la Filosofía árabe a través del prisma de las verdades y postulados del pensamiento hebreo con sus adherencias peripatéticas, ya cuantiosas en aquella época y aumentadas precisamente por su actuación.

Como anteriormente dejamos consignado, los seis postreros capítulos de la I parte de la obra que nos ocupa contienen una detenida y razonada exposición del kalām,

la Filosofía religiosa, racional del Islam, seguida también en su marco específico, dentro del Judaísmo, por los caraítas y algunos rabanitas, y con notorias analogías en la Escolástica cristiana. Describe largamente su origen, naturaleza y finalidad y pone de relieve sus lagunas, defectos y errores, mediante una severa crítica y análisis de sus doctrinas en relación con las materias tratadas en cada capítulo del Môrēh *que por su contenido lo requiere.*

Lo más notable al respecto es el señorío con que su autor se desenvuelve en ese campo, marginal de todos modos a su ideología y religión, a las que se muestra fiel en todo momento. Hay que reconocerle asimismo el mérito que representa el trasvase de términos filosóficos de una lengua a otra en materias tan abstrusa y tan estrechamente ligadas con el dogma.

5.ª Literatura hispanojudía.—*Cuando Maimónides vino al mundo, bien entrado el siglo* XII, *ya habían desaparecido de la escena los grandes astros de la literatura hebraicoespañola; otros ilustres ingenios, tales como Abraham ibn 'Ezrá, Yehudá al-Ḥarizí, los Qimḥí (padre y dos hijos) vivieron en el mismo siglo (y algunos, parte del siguiente); pero los tristes hados que se abatieron sobre las comunidades hebreas del Mediodía ibérico, con el advenimiento de los almohades, impusieron un éxodo general de sus elementos, que perdieron por tal motivo cohesión y enlace entre sí, al menos en cierto grado y aspectos. Por otra parte, sin embargo, el nuevo estado de cosas contribuyó a la difusión del saber judaico y notoriedad de sus más valiosos representantes por numerosos países de los tres continentes. A pesar de todas esas contrariedades y circunstancias, el espíritu racial, religioso y cultural que alentaba en aquel pueblo, y que ha sido su estrella en tan dificultosos y dramáticos trances, mantuvo su inadmisible confraternidad entre las diversas y dispersas comunidades. Por ello, dentro de las peculiares características inherentes a cada país, comarca y período histórico, se ha conservado y perpetuado una esencial unidad religiosa y cultural.*

Desde los tiempos del Emirato se mantenían relaciones de ese tipo entre los judíos de Occidente y Oriente, donde hasta el siglo X *florecieron las grandes Academias que tan magna labor colectiva realizaron; bajo los esplendores del Califato y reinos de taifas, tan amantes algunos de ellos del progreso y la ilustración, esos contactos se intensificaron todavía más, y prosiguieron en siglos sucesivos, por la acción principalmente de conspicuos personajes. Y así como las obras y la fama de Maimónides no tardaron en llegar a los más altos centros de instrucción judaicos del Mediodía de Francia y de la España musulmana —tras el exilio de nuestro personaje y familia—, como lo demuestra la traducción al hebreo del* Môrēh *en vida del autor y de la enconada polémica entre maimonidistas y sus contrarios, después de muerto, de igual modo es lógico suponer que a Egipto y otras regiones del Oriente Próximo llegarían las obras maestras de la Escuela hispanojudía, máxime existiendo entre ambos meridianos el poderoso elemento de unión representado por la lengua árabe. Para esos intercambios el influyente médico de la corte de Saladino gozaba de privilegiada posición. Las relaciones de maestro y discípulo entre Maimónides, residente en El*

Cairo, y R. Yosef ben Y'hudá ibn 'Aknín, ceutí, prolongadas cuando éste, vuelto a su tierra de origen, se convirtió en destinatario, por envíos periódicos de los varios capítulos, a medida que iban saliendo de la pluma del autor, de la Guía de perplejos, abonan suficientemente tal suposición de fáciles y asiduas intercomunicaciones y envíos entre Occidente y Oriente. De ellos se benefició por su parte Moisés «el Egipcio», al par que de sus obras se beneficiaban sus correligionarios occidentales, señaladamente en las Exégesis escriturarias y estudios talmúdicos, en que tan alto rayó, y las Ciencias en general, aparte del bagaje llevado personalmente por él, como de sí confiesa el Doctor Máximo escriturario y anacoreta insigne de Belén, respecto a la rica biblioteca adquirida en Italia, que consigo transportó a Tierra Santa y tanto le sirvió para su gigantesca labor de escritor y traductor.

Consecuencia de estos presupuestos es que, aun cuando Maimónides no cite expresamente a las grandes figuras de la Exégesis y Talmudismo hispanojudías, ello no significa que las ignorase. Lo propio ocurre asimismo con Averroes y Avicena, cuyos escritos, sobre todo los de éste, indudablemente conocía y de los que, según afirma taxativamente Munk, extrajo el autor del Môrê^{h} su exposición del sistema peripatético. Por lo demás, las coincidencias y reflejos en determinadas cuestiones y materias son evidentes, como el citado traductor francés pone de relieve en diversas notas explicativas.

6.ª Ciencias.—Todos los escritos de RaMBaM pregonan que fue un científico de gran talla y vastos conocimientos, con un perfecto dominio de todas las ramas del saber cultivadas en su tiempo. De sus obras podrá entresacarse materia para una enciclopedia de las Ciencias, que reflejaría con bastante exactitud el estado y nivel de las mismas en el siglo XII.

En nuestro citado libro El Legado del Judaísmo Español, capítulos XII y XIII, y en menor cuantía algunos más, resaltamos esta faceta del insigne polígrafo cordobés. Notemos asimismo que el largo capítulo a él dedicado en nuestro Manual de Historia de la Literatura Hebrea lleva como título global «Ciencias» (además de «Exégesis y Talmudismo», en que tanta cabida tienen igualmente las materias científicas), epígrafe de por sí bastante significativo.

El infatigable y erudito investigador Adolfo Bonilla y San Martín, en su citada obra (números o capítulos 13 a 17), tras una visión de conjunto con abundante información bibliográfica relativa a los escritos de y sobre Maimónides, hace un minucioso estudio de sus producciones, que clasifica en tres grupos: A) Teológicas; B) Teológico-filosóficas, y C) Científicas (referentes especialmente a la Medicina). Estudia por separado la Psicología, Ética, Física y Metafísica de nuestro autor; pero en realidad, en el piélago inmenso de la producción maimonidiana, entran en mayor o menor cuantía todas las Ciencias. Así, por ejemplo, de las Matemáticas y la Astronomía, repetiremos simplemente lo dicho en nuestro Manual (p. 515: «Maimónides no solamente fue docto en estas ciencias, sino que, como él mismo recuerda a su discípulo Yosef ben Y'hudá, fue en ellas maestro. "Cuando tú aprendiste conmigo Astro-

nomía y Matemáticas... —le dice—, tuve gran alegría al ver tu excelente ingenio y pronta comprensión".»)

La heterogeneidad de contenido del Môrēh corre pareja con las referencias de índole científica que enriquecen esta «obra capital de Maimónides desde el punto de vista filosófico» (A. Bonilla). Interesante es advertir que en la orientación prevalente hoy día de una mayor conjunción entre la Filosofía en su sentido más estricto y las Ciencias, aparte de la «Filosofía» que de cada una de ellas pueda hacerse, como una de las facetas de su estudio, Maimónides aparece en cierto modo como un precursor de este método o dirección, a una distancia de ocho siglos.

7.ª La escuela de la vida.—El profundo sentido didáctico que Maimónides poseía, y del cual, aparte de otras manifestaciones, hizo gala, antes de ser nombrado médico de la corte, en simultaneidad con el ejercicio de la Medicina, dando conferencias públicas sobre materias filosóficas, como un modus vivendi, se manifiesta claramente en todos los capítulos de su obra cumbre y en su método de exposición, del que después nos ocuparemos. Hijo de un notable talmudista, matemático y astrónomo, que tanto se preocupó por la esmerada educación de su hijo, y alumno en las escuelas judías y musulmanas andaluzas, aprendió tanto o más que en estos centros, en los azares de la asendereada primera mitad de su existencia y su constante esfuerzo de autodidacto. Bien podía proclamar él también, y lo demostró en su variada y gigantesca producción, que aprendía —y también enseñaba— no tanto para la escuela, y mucho menos enclaustrado en las a veces férreas mallas rabínicas, sino más para la vida.

En todas las situaciones o trances en que ésta se le presenta: nacido en una ciudad de glorioso abolengo histórico, monumental y científico, «la casa de las ciencias», errante por diversas comarcas y ciudades de la Andalucía almohade durante los años de su adolescencia y primera juventud, residente en tierras magrebíes durante un lustro, peregrino en la Tierra de Israel y estabilizado, al fin, en Egipto, no sin varias alternativas en los comienzos, no fueron solamente sus entrañables compañeros los libros, en los cuales bebió raudales de sabiduría, al par que iba elaborando sus propias creaciones, para provecho y enseñanza de los demás, en varias ramas de la Ciencia judaica y universal, sino que fue también, y ante todo, su gran maestra la vida, que a los espíritus geniales se les presenta y «sale al encuentro como una madre, y como esposa virginal acoge» (Eclo $15^{2.10}$). En todas sus obras puso el sello de su preclara inteligencia, y todas reflejan a su vez las vicisitudes de una azarosa y plena vida, consagrada al trabajo y al bien de sus semejantes. Esos valores profundamente humanos son quizá los mejores blasones de la extraordinaria producción maimonidiana, dignos, por tanto, de ser destacados en «una personalidad tan saliente y un escritor tan fecundo como Maimónides» (A. Bonilla).

La trascendencia de esta fuente de inspiración y su incidencia en las obras del filósofo cordobés se hace ostensible de modo muy especial en la que estamos estudiando. Esa Guía de perplejos, quizá superando incluso los propósitos de su autor, al que

tampoco ha de considerarse ajeno en los nuevos círculos máximos que puedan irse desplegando ante su obra, vino a ser un Directorium vitae de muchas almas piadosas: lo que surgió de la vida, madre y maestra de la Historia, vuelve a la vida, para fecundarla.

Factor de extraordinario relieve en la vida tanto de los pueblos como de los individuos, mucho más en ciertos aspectos dentro del Judaísmo, es el religioso, que tan relevante lugar ocupa en sus escritores, no ya solamente bíblicos, sino en otros órdenes y a otros niveles, de otras épocas, singularmente la medieval. En el caso que estudiamos, la vida religiosa ofrece capital importancia como inspiradora de gran parte de las obras del autor del Môrĕh, y de modo singularísimo en ésta, su más alta creación. A su vez éstas, y más que ninguna la que señalamos, ejercieron extraordinaria influencia en los diversos estratos de la vida judaica hasta nuestros días. Pero este aspecto, correlativo del otro, sólo interesa a nuestro propósito a modo de complemento.

IX. Método, lenguaje y estilo

Si comparamos la armoniosa y hasta férrea arquitectura de la Suma Teológica del insigne Aquinate, tan severamente estructurada en partes, cuestiones y artículos, con la sucesión invertebrada de capítulos (178 en total) que caracteriza al Môrĕh nebûḵîm, echaremos de ver la profunda diferencia formal entre ambas obras, pese a las numerosas y capitales conexiones de contenido que las unen. Evidentemente, la obra cumbre del celebérrimo pensador judío no es un tratado teológico, filosófico, ni siquiera escriturario del estilo a que estamos acostumbrados, a tenor de los prevalentes módulos grecolatinos. Esta primera sorpresa o descubrimiento suele producir cierta decepción inicial en la mente del lector o estudioso, que esperaba, tal vez, una obra perfectamente entramada, máxime tratándose de un autor como Maimónides, de lúcida inteligencia y severo rigor lógico y científico, que demostró cumplidamente en todos sus escritos, sobre todo en su sistematización del inmenso conglomerado talmúdico, puesto que eso es su Mišnĕh Tôrāh, llamado Código de Maimónides, y en una obra tan estimada y ponderada como es la que estudiamos.

Para salir al paso de ese posible desconcierto, verdadera y primera «perplejidad» que puede asaltar al lector, cumple formular algunas aclaraciones que nos den la clave de esa aparente anomalía, que más bien demuestra la alteza de miras, independencia de criterio y hasta simpática modestia del genial autor, sin mengua de su noble dignidad de verdadero sabio, que ante todo busca la verdad y procura por todos los medios difundirla.

Ante todo conviene advertir que ese presumible desmigajamiento de la obra, al ser redactada por capítulos sueltos, verosímilmente con eventuales demoras o interrupciones, remitidos ocasionalmente al destinatario, no resta unidad al conjunto de

la obra, cuyo plan tenía a buen seguro bien elaborado in mente *su autor, quizá desde años antes. Lo demuestra la advertencia que él mismo anticipa a su discípulo Ibn 'Aknín, y en su persona a cualquier lector de la obra, que «para abarcar el conjunto de la obra, no basta captar el sentido de cada capítulo por separado, sino que importa darse cuenta de todos los detalles y conectar los diferentes capítulos para comprender su ligazón».*

Comoquiera que sea, no puede negarse que, a primera vista, el libro despierta la impresión de algo francamente extraño e inesperado, carente de orden y consistencia, como hace notar el antes citado Leo Strauss (p. XIV). Esta característica del Môrê^h^ *es evidente y no hay por qué pretender soslayarla ni paliarla, como si se tratara de un lamentable defecto en obra de tal magnitud. Como el mismo prologuista reconoce, «el hechizo del* Guía *no se manifiesta de inmediato», y añade: «pero a medida que se va avanzando en su conocimiento, se siente uno atraído por su hechizo, que es tal vez la forma más elevada de edificación». Ese encanto, muy diferente sin duda del producido por una obra poética de altos vuelos o simplemente de lozana inspiración, es de otro orden, semejante al que se ha señalado en otro excelso filósofo, tan admirado y seguido por el nuestro, el Estagirita, quien, como certeramente afirma L. Laurand (*Manuel des études grecques et latines, *II, 380), «aun sin tener nada del encanto de Platón, es, sin embargo, uno de los mayores genios que en el mundo han aparecido, la más vasta y profunda inteligencia de la Antigüedad», y, como remate, pondera «su abundancia, cohesión y vigor de ideas», cualidades todas ellas perfectamente aplicables a nuestro personaje. Algo semejante ocurre si se le compara con el genial historiador Tucídides* (ibídem, *núm. 290).*

Respecto a los destinatarios del libro o simplemente interesados por él, escribe el susodicho Leo Strauss, quizá exagerando la nota: «la Guía *no es un libro filosófico, escrito por un filósofo para filósofos, sino un libro judaico, compuesto por un judío para judíos», aserto sólo en parte aceptable. Menos aún suscribiríamos la siguiente afirmación, de que «judío y filósofo son dos conceptos antitéticos». El egregio filósofo cordobés, así como otros correligionarios suyos, de su estirpe, con anterioridad y posterioridad, dan un solemne mentís a tal aseveración.*

Dentro de la multiplicidad de materias tratadas en las tres partes del Môrê^h^, *A. Justiniano, traductor de la obra al latín (París, 1520), sintetizando, estampó el siguiente juicio lapidario, afirmando que su autor tuvo el acierto de tratar «*quae sunt religionis religiose, quae philosophica philosophice, quae talmudica talmudice, ac demum quae sunt divina divine».

En cuanto a la composición material y hados primeros del libro, indica su autor, en la breve pero substanciosa carta dirigida a su discípulo y primer destinatario, reiteradamente mencionado, que encabeza la Introducción: *«Lo he dividido —le dice— en capítulos que, conforme se vayan escribiendo, se te irán enviando a donde residas.» Son, pues, breves estudios, con cierta autonomía dentro de un plan general, pero que, por su índole misma y forma de redacción, se sustraen a la rigidez de un tratado científico elaborado con otra orientación y finalidad inmediata. Se trata, pues,*

de una obra de modestos orígenes, ocasionalmente emprendida, como algunas de fray Luis de León, que por su propia y extraordinaria grandeza intrínseca se elevó a los más altos niveles, trocándose en espléndida antorcha que ha iluminado, no solamente al Judaísmo posterior, a lo largo de ocho centurias, sino a grandes sectores del pensamiento universal.

Sobre el lenguaje empleado en la obra cumbre filosófica y la más conocida, aunque más bien sólo «de nombre» en la mayoría de los casos, del gran pensador judío, diremos que el rasgo más destacado es una extraordinaria diafanidad, cualidad primerísima en todo escrito que no busque intencionadamente —como se diría de tantos filósofos— lo enigmático, sibilino, cabalístico, conceptista, o bien el rebuscado ropaje de la dicción culterana. Tal requisito se impone primordialmente en los escritos filosóficos y todos aquéllos en que la materia sea abstrusa de por sí y los conceptos necesiten ser iluminados con toda claridad. Complemento de esta cualidad es la precisión en el uso de los tecnicismos y términos propios. Estas consideraciones justifican plenamente —no diremos excusan— la innegable ausencia de riqueza y variedad, galas primorosas del lenguaje, que no solamente hacen deleitosa la lectura de un libro, sino que también pueden contribuir a abrillantar los conceptos. Pero el verdadero filósofo, y más todavía el exegeta escriturario, las dos facetas más destacadas en el autor del Môrêh, ante todo y sobre todo buscan apasionadamente la verdad y rehúyen cuanto pueda obnubilarla.

En consecuencia, la construcción de la frase en la obra que analizamos, tanto en el texto original arábigo como en las dos antiguas versiones hebreas, verdadero calco de aquél, es bastante rudimentaria. De conformidad con las leyes que informan la sintaxis semítica, bien patente en el estilo hebreo-bíblico, como en sus versiones excesivamente literales, predomina la parataxis o coordinación, predominantemente copulativa. En cuanto a la subordinación o hipotaxis, son escasas las modalidades de oraciones compuestas, dado que las subordinadas, enlazadas con la principal en estos casos, se reducen casi al uso, con ese matiz semántico, concretado específicamente en cada cláusula, de la conjunción universal wa-, «y», que se repite hasta la saciedad. De ahí que el traductor deba puntualizar y destacar, conforme al sentido obvio de la frase, en tales casos, el carácter de la misma, mediante la conjunción más adecuada. El hipérbaton, aunque notoriamente más acusado que en el lenguaje bíblico, es, con todo, bastante moderado. Las oraciones de relativo, bien caracterizadas por los respectivos pronombres, invariables, son frecuentes y no ofrecen la menor dificultad.

La repetición de una misma palabra o fórmula fraseológica, si bien es verdad que ahorran esfuerzo mental de interpretación o comprensión, no lo es menos que, cuando es exagerada, resulta enojosa y resta brío y expresividad a la elocución. Es una de las características, o dígase defectos estilísticos, más salientes en la envoltura literaria del Môrêh. Diríase constituía para su autor «la mejor figura literaria», con vistas, sin duda, a la transparencia, y que de intento la prodigaba en su lenguaje, que todas las traducciones, desde las dos famosas hebreas indicadas, hasta las más modernas, han respetado casi como un tabú. Es corrientísimo ver una misma dicción,

nombre o verbo, repetida dos o tres y más veces dentro de la misma frase, aun de sucinta extensión.

Detalle curioso es la segunda persona singular, empleada con frecuencia en verbos o pronombres, referida al destinatario directo del libro, que confiere especial animación y viveza al estilo, acusa el tono didáctico y, a pesar del monólogo expositivo, evoca un cierto sabor de diálogo entre maestro y discípulo, de tan preclaro abolengo en la literatura universal.

Diremos, finalmente, que la enorme cantidad de citas hebraicas que esmaltan las páginas del libro, cuyo número dejamos consignado, le convierten prácticamente en bilingüe, sobre todo en los 70 primeros capítulos de la I *parte, y bastantes de la* III *e incluso de la* II*, a pesar del peculiar contenido predominantemente científico de ésta. Es nota muy destacable, que lo distingue en el vastísimo panorama de la literatura exegética bíblica, judaica y cristiana, así como también de la Poesía hebraicoespañola medieval.*

X. Influencia

En el preanterior apartado VIII*, «Fuentes», hemos delineado las principales que, a nuestro juicio, fueron aquilatando la inteligencia y producciones del ínclito pensador. En cuanto a la influencia activa, la ejercida por él en grandes sectores del pensamiento judaico y cristiano, más bien diríamos universal, la otra cara de este insigne Jano bifronte de la Filosofía y la Teología, es un aspecto de indubitable importancia, sobre todo en lo referente a la obra que nos atañe, que suelen destacar los investigadores e historiadores de la Filosofía y cuantos han estudiado con alguna amplitud la sobresaliente figura del autor de* Guía de perplejos. *El tema es de tal relevancia que ha sido tratado en numerosas publicaciones y estudios monográficos* ex profeso. *Un excelente resumen o recopilación puede verse en la mencionada* Historia *de A. Bonilla y San Martín (capítulo final, número 18, pp. 395-415: «Maimónides y sus comentadores. Conclusión»), si bien advertimos que la bibliografía al respecto se ha aumentado considerablemente en los siguientes setenta últimos años.*

Una breve síntesis puede verse asimismo en el número final del susodicho capítulo XXI *(*II *parte, pp. 526-527) de nuestro* Manual de H. L. H.

*Esa vasta y profunda influencia del mayor doctor de la Sinagoga, no ya solamente en correligionarios suyos, como Espinosa (s.*XVII*) y M. Mendelssohn (s.* XVIII*), «el tercer Moisés», por no citar otros muchos anteriores, sino en las grandes figuras del Escolasticismo cristiano, tales como Guillermo Auvernia, Alejandro de Hales y, sobre todo, San Alberto Magno y su glorioso discípulo Santo Tomás de*

Aquino, es uno de los mayores timbres que aureolan al autor de la Guía de perplejos.

Pero hay otro aspecto influencial de preeminente importancia en aquel «varón venerable, tanto por su saber como por sus virtudes», cuya personalidad está toda en su obra cumbre, y que quizá no se ha resaltado lo bastante, y es, además de la irradiación ideológica de sus escritos, principalmente el que nos ocupa, el poderoso influjo ejercido por la acción directa, aunque más sutil, de su persona y su prestigio: ambos se complementan e interaccionan en la fama que le rodeó y que no ha sufrido eclipse hasta nuestros días, como lo testimonia la creciente bibliografía sobre su persona y sus obras, dos campos de vastas perspectivas en los que a diario se sorprenden nuevas y aleccionadoras facetas.

Respecto al primero, que quisiéramos destacar, recordemos que, fugitivo, con su familia, de la España almohade, en Fez, donde primeramente se instalan, trabajó con denuedo, aparte de su intensa vida intelectual, en reavivar el fervor religioso de aquella comunidad presa del infortunio y el desaliento. Al fallecer su padre, a poco de fijar su residencia en el Viejo Cairo, recibió Maimónides numerosas cartas de condolencia de judíos africanos y españoles, prueba fehaciente de la celebridad que ya entonces le aureolaba. En Egipto preside, sin remuneración, el Colegio Rabínico y labora con fervoroso entusiasmo en pro de las comunidades allí afincadas, de las cuales pronto será nombrado Nagîd. *Sus dos famosas cartas, entre otras numerosas, a las comunidades del Magreb y del Temán, confortándoles y aconsejándoles en sus persecuciones e inquietudes, son testimonios de su confraternidad y sentimiento religioso y acrecentaron su autoridad y reputación. Se le saludó con encomiásticos títulos, como el de «Guía de los Rabinos y luz de Israel».*

Su obra magna es el mejor monumento, ocho veces centenario, que proclama su profunda religiosidad, sentimiento que palpita en todos los demás escritos. Particularmente son de notar los cuatro últimos capítulos del Môrè^{h}, *saturados del más puro ascetismo, que alcanza incluso las más altas cimas del misticismo, y que bien se merecían —si no se ha hecho ya con toda la amplitud y alteza que el tema lo requiere— un trabajo a fondo, revelador, a través de ese prisma, del alma de Maimónides, contemplada en toda su profundidad e inmenso amor a Dios y al prójimo.*

XI. Juicio

Cuando es tanto lo que se ha escrito, y realmente «todo cuanto se diga es escaso» (Bonilla), acerca de la figura gigante, «capital en la Historia errante del pueblo hebreo» (I. Bauer), a lo largo de ocho centurias, casi resulta descorazonador pretender formular en breves líneas un juicio cabal, aceptable, aun limitando el alcance a una sola de sus obras ciertamente la más celebrada y relevante.

En los apartados precedentes hemos formulado incidentalmente, cuando el caso lo requería, algunas apreciaciones sobre diversas facetas de la personalidad y variadas producciones de Maimónides, así como también en anteriores estudios, bastante numerosos, tributo de nuestra sincera admiración. Sobre todo, y de modo más concreto, en nuestro mentado Manual (pp. 523-526), como broche del extenso capítulo a él dedicado, se estampa un juicio general, que hemos procurado fuese, dentro de lo posible, lo más documentado y completo. En consecuencia, por no incurrir en ociosas reiteraciones, aquí nos restringiremos en cuanto a la panorámica, abocetando sencillamente algunos rasgos y valoraciones esenciales, centradas en torno a la obra cumbre del más esclarecido pensador y polígrafo hispanojudío del Medievo, que sirvan de complemento a lo anteriormente formulado.

Diremos, en primer lugar, respecto a la proyección, si no de todo el contenido de la obra, sí al menos de aquello que constituye su esencia, mucho más universal de lo sugerido por el autor judío anteriormente citado —probablemente no el único—, que con más atinado criterio estampaba Bonilla y San Martín las siguientes afirmaciones, que nos atañen directamente: «Somos también, en suma, de los descarriados, de los perplejos, de los que dudan, y, en este sentido, las palabras y los pensamientos de Maimónides pueden aprovecharnos, para que no nos hagamos ilusiones sobre lo que no conoceremos nunca, y para que amemos la vida y el trabajo, que un pesimismo insensato nos hace parecer inútiles... Encuentra el objeto de la vida en la vida misma, porque, para él, vivir es trabajar por la ciencia, y la vida intelectual es la más sublime de todas. Y he aquí cómo la lectura de aquel espíritu equilibrado y cuerdo sirve de sedante para nuestro febril desasosiego» (ob. cit., p. 398). Entiéndase, de todos modos, que todo lo ordena, en definitiva, a los más altos fines espirituales. También la espiritualidad tomista nos lleva a Dios por el camino del conocimiento, y, en definitiva, el mismo Divino Maestro afirmó solemnemente: «Esta es la vida eterna: que Te conozcan a Ti, único Dios verdadero, y a Tu enviado, Jesucristo» (Jn 17^{2}).

Reiteradamente hemos atestiguado que el Môrè^{h}, en su esencia viene a ser un tratado completísimo de exégesis bíblica, por lo cual parece procedente considerar en primer término esta faceta primordial. No es menester recordar que, desde los tiempos de su conspicuo autor, esta rama básica de la sabiduría y las ciencias judaicas y cristianas ha progresado enormemente, partiendo de la explicación literal, científica —única aceptable en buena argumentación apologética, según ya proclamó el Aguila de Hipona, y posteriormente reiteraría Santo Tomás—, orientación cuyos cimientos con carácter general pusieron precisamente los grandes gramáticos y escrituristas hispanojudíos, y posteriormente impulsaron otros muchos expositores y comentaristas, de los que Maimónides recogió la gloriosa estela hasta fines del siglo XII, en que el Môrè^{h} fue compuesto (1190), y a la que se sumaron asimismo gloriosos exegetas cristianos.

Hay que reconocer que la elucidación certera de una palabra o incluso partícula, de una locución, frase, figura gramatical o literaria puede derramar haces de luz y

un raudal de convicción sobre la mente y el corazón, invalidando al propio tiempo tradicionales explicaciones más o menos ingeniosas o artificiosas, o simplemente ingenuas, que se caen por su base. Aun descartando, como cumple a todo amante de la verdad, máxime si es creyente y ortodoxo —cualidades que nadie regateará a nuestro autor—, muchas teorías que han pululado en todas las épocas (principalmente en la nuestra), es evidente han logrado hoy día afianzarse no pocas explicaciones e interpretaciones del texto bíblico en un sentido más racional, que nadie confundirá con reprobables criterios «racionalistas», y más persuasivas, sin que por ello sufra mengua ni menoscabo la sana ortodoxia cristiana ni la judaica. La actitud demasiadamente timorata de tantos exegetas anteriores, e incluso actuales, si digna de admiración y respeto por lo que en sí encierra, ha quedado ya muy atrás, ampliamente superada. La Palabra de Dios, que es inmaculada (Sal 19^{8}), ha ganado así en su exposición y comprensión. (Ej. b^{e} -rē'šît, cfr. Môrè^{h}, II parte, cap. 30).

Ésta fue la actitud gallarda del gran pensador y exegeta, reflejada en su obra maestra hasta donde el nivel intelectual de la época lo consentía, pero al mismo tiempo avanzando con pasos de gigante. Sabida es la tempestad de protestas que suscitó entre los medios judíos, divididos con tal motivo en dos irreductibles bandos: pro- y anti-maimonidistas.

Sin embargo, por grande que sea nuestra admiración hacia Maimónides, hay que reconocer honradamente, como lo hacía el benemérito de los estudios sobre el Môrè^{h}, Salomón Munk, hace más de un siglo, que en la obra se dan soluciones a determinadas cuestiones basadas en una interpretación alegórica qui a fait son jour, es decir, ya periclitadas, y que se exponen teorías ya superadas ampliamente, al cabo de tan largo laspso de tiempo. Dies diem docet! Tienen, sin embargo, estimable interés para la Historia de la Ciencia y de la Exégesis escrituraria.

Análogas salvedades conviene hacer por lo que a las fuentes rabínicas se refiere, y reconocer que, sin mengua de la extraordinaria perspicuidad y agudeza de ingenio del gran filósofo, por seguir a veces las opiniones y métodos exegéticos o discursivos peculiares del Talmud, que tan maravillosamente conocía y en los cuales estaba tan sólidamente imbuido desde la infancia, como no ha habido otro (casi diríamos, ni le habrá), se contagia de la típica mentalidad rabínica, quizá movido por el gran respeto que los Doctores de Israel que lo elaboraron le inspiraban, acomodándose con frecuencia a los razonamientos, argumentación y explicaciones características de los midrašim, Mišná y Talmud. De todos modos, es de justicia asimismo proclamar que, dados sus profundos conocimientos en ese campo, al igual que en la TeNaK, de la vasta Ciencia judaica en todas sus ramas y nada ajeno a la Filosofía y Ciencias helénicas, poseía un espíritu supra-talmúdico, lo mismo que, en un grado más avanzado, mostrábase irreductiblemente opuesto a las lucubraciones cabalísticas. En consecuencia, aunque acepte, además de la suprema autoridad bíblica, teorías de los «Padres del Judaísmo» y sabios, sobre todo jurisconsultos, precedentes, de su estirpe, expuestas en el propio e inconfundible estilo y estructuras de las escuelas rabínicas, por imperativo ineludible de las circunstancias, su espíritu

prócero se yergue siempre en la lúcida atmósfera de las grandes ideas y luminosas concepciones, mostrándose a menudo finamente ecléctico. Altamente aleccionador es, a este propósito, lo que expone en el capítulo 5 de la I parte.

Ensanchando nuestro círculo de visión en el amplísimo y polimorfo terreno de la Ciencia, diremos que es importante observar en algunas de las abstrusas teorías planteadas por Maimónides, en la II parte principalmente, inadmisibles según el estado actual de los conocimientos filosóficos y científicos, que pueden tener, al menos ocasionalmente, mayor interés o relevancia las ideas secundarias que se exponen en defensa de aquéllas, en el desarrollo del razonamiento, o simplemente por vía de ejemplo, que la idea básica sustentada. Conviene establecer esta distinción y no juzgar ligera o injustamente, mucho menos con aire de menosprecio, las aportaciones que de una u otra forma, directa o indirectamente, ex profeso o de pasada, aduce uno de los genios filosóficos más poderosos que han brillado en la Humanidad. Mas tampoco, repetimos, sería plausible la incondicional aceptación de todo su complejo ideológico, sin reservas ni salvedades. Recuérdese la aludida polémica.

Insistimos. Las doctrinas o teorías, de cualquier índole que sean, siempre tendrán una sola explicación real y objetiva, por más que, a veces, no se alcance de inmediato; pero, en buena filosofía, es indiscutible que la verdad es única y no cabe desfigurarla a través de un prisma coloreado, ni acomodarla a la propia conveniencia. Podrá ser lógica una determinada conclusión, derivada de tales o cuales premisas; pero, si una de éstas es falsa, la conclusión necesariamente lo será.

Formulamos esta observación como explicación de que no pocas aseveraciones de Maimónides, basadas en el concepto judaico de la Ley mosaica, o de principios filosóficos hoy ya descartados, o creencias, hipótesis, teorías ya superadas, o vistas a la luz de la Filosofía, Teología o Escriturística católica, serán bastante diferentes, al menos en determinados aspectos. De ahí que nuestro comentario ocasional, en las notas explicativas, sobre tales cuestiones, basado en la Filosofía Perenne y los dictados de la Religión católica, presentarán con frecuencia una orientacion, visos peculiares o especiales aclaraciones, tendentes siempre al puro esclarecimiento de la verdad.

En conclusión, diremos que en el Môrèh se han dado cita todas las Ciencias especulativas, humanas y divinas: Teología, Filosofía (en sus diversas ramas, Antropología, Psicología, Lógica, Ética), Escriturística, Lingüística, así como las Físico-Naturales y la Historia de todas ellas, en algunos de sus objetos. Esto confiere a la obra una dignidad y elevación soberanas, constituyéndola en piélago de Sabiduría, adonde puedan ir a saciar su sed todos los amantes de la Verdad. Pero, sobre todo, podrá ser un manual isagógico y de ocasional consulta para la elucidación de la Sagrada Escritura y también un directorio de alta edificación espiritual para las almas selectas, que fue sin duda el principal objetivo de su genial y meritísimo autor.

La atracción ejercida por la personalidad y las obras de Maimónides, y en especial por la más celebrada y universal entre todas ellas, objeto de nuestro estudio, se ha manifestado, obviamente, en estas tres direcciones: a) ediciones, b) versiones y c) comentarios, que brevemente vamos a explanar.

Conviene advertir que si para la simple enumeración y aclaración de las obras y doctrinas del eminente polígrafo sería necesaria una extensa monografía, para la reseña de los innumerables estudios, trabajos y publicaciones de todas clases, que se han llevado a cabo en torno a dichos tres amplísimos temas y que llenarían grandes espacios en una biblioteca maimonidiana, sería preciso uno o varios gruesos volúmenes.

Ediciones.

Notemos ante todo que aparte quedan los manuscritos y códices, «que son muy numerosos y andan esparcidos por Bibliotecas públicas y privadas de Europa» (Bonilla). Una veintena larga se consignan en el prólogo antepuesto a la versión inglesa de Friedländer, y en la monumental obra de S. Munk, a quien se debe la edición princeps *del texto original árabe del* Môrè^{h} *y excelente traducción francesa, con amplias notas explicativas, de gran erudición, se da cuenta de los manuscritos consultados. También en el* Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere *de G. Bernardo de Rossi (2 t., Parma, 1802, art.* Maimuni, Mose*), se consignan abundantes y minuciosos datos bio-bibliográficos relativos a nuestro autor y, concretamente, a su obra capital, «el excelente y famoso libro al que judíos y cristianos tributan las mayores alabanzas».*

Versiones.

Como ha ocurrido en tantas obras de la literatura judeo-árabe hispanomedieval, compuestas en lengua arábiga, en que la versión hebrea se sobrepuso al original, publicado posteriormente o no, e incluso en ciertos casos salvó la obra al perderse éste (caso del Fons vitae, *de Ibn Gabirol, con la traducción latina), de la versión hebraica del* Môrè^{h} n^{e}bûḵîm *se han efectuado numerosas ediciones desde la segunda mitad del s. XV, llegando a ser uno de los libros capitales de la espiritualidad judaica, verdadero exponente del fervor religioso y alto nivel cultural de las comunidades. La primera y única edición del original, repetimos, no se realizó hasta mediados del siglo pasado, por obra de S. Munk, reiterada, con indicación de variantes, por Isacar Joel (Jerusalén, 1930-31). Al latín se tradujo en época temprana de la invención de la imprenta y siguieron otras versiones latinas posteriormente, así como a las principales lenguas europeas. A continuación anotamos algunos datos generales al respecto, con indicación del autor y fecha de publicación.*

a) Hebreas.—*Hay dos famosas: la efectuada por Š*^{e}*muel ibn Tibbón, hijo del llamado «padre, o patriarca, de los traductores», efectuada en vida del autor, con el cual mantuvo correspondencia sobre el particular* (vid. Man. H. L. H. , *pp. 541 y 516), y la del gran prosista Y*^{e}*hudá al-Ḥarizí, contemporáneo del anterior. Del primero escribe Friedländer: «La traducción de Ibn Tibbón es muy esmerada; sacrificó la elegancia del estilo al deseo de reproducir concienzudamente el original, sin descuidar ni una partícula, por insignificante que pudiera parecer», llegando hasta el extremo de imitar sus ambigüedades, con lo cual la versión resulta un verdadero calco del texto original, favorecido, además, por tratarse de dos lenguas semíticas antiguas. Respecto a la efectuada por Al-Ḥarizí* (vid. Man. H. L. H., *página 535), efectuada a ruegos de la comunidad de Marsella, dice el citado autor: «Se preocupó menos de las palabras y las partículas, pero escribió en un estilo superior. La* vox populi, *sin embargo, decidió a favor de la versión de Ibn Tibbón, cuyo rival quedó casi olvidado. Incluso Abraham, el hijo de M. Maimónides, en su opúsculo* Las guerras del Señor, *en defensa de las obras paternas, califica la versión de Al-Ḥarizí como incorrecta. La mayoría de las traducciones modernas se efectuaron de la versión de Ibn Tibbón». Nótese, sin embargo, que a veces Munk da preferencia a la interpretación de Al-Ḥarizí.*

Mención muy especial merece también Šem Ṭob ben Yosef ibn Falaquera (o Palquera) (cfr. Man. H. L. H., *pp. 548-549), que vivió a lo largo del s.* XIII *y compuso el* Môrè^{h} ha-Môrè^{h}, *«Guía del Guía», comentario a la obra de RaMBaM, en el cual se traducen fragmentos de la misma, y que reiteradamente se ha impreso con ésta.*

Hay memoria asimismo de una versión versificada. También fue retraducida la versión de Ibn Tibbón al hebreo mišnaico por M. Levin (Zolkiew, 1829).

Añadamos, finalmente, que la edición del Môrè^{h} n^{e}ḇûkîm, *según la versión tibboniana, de que hay noticia, basada en un ms. de la Bib. Nac. de París, copiado (1452) por un Samuel ben Ishaq, aunque se ignora su fecha y lugar exactos, se cree fundamentalmente es anterior a 1480, y de ella se han efectuado varias ediciones en los siglos XVI al XIX.*

Así como de la versión de Ibn Tibbón existen muchos manuscritos, de la de Al-Ḥarizí solamente se conoce uno, editado con notas por L. Schlosber (London, 1851, parte I; 1876, II; 1879, III).

b) Latinas.—*Varias son las conocidas, y alguna más, conjeturada, desde la edad de oro de la Escolástica (s. XIII) hasta el primer tercio del s. XVII. En la citada obra de Friedländer y, con más información, en la de Bonilla (pp. 299-300) puede verse el elenco de las mismas. El segundo hace la siguiente observación: «Es evidente que Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino conocían el* Môrè^{h}, *puesto que le citan repetidamente. Cierto que podían tener noticia de él por las citas que hace Raimundo Martí en su* Pugio Fidei (1270); *pero nada se opone a que, además, hubiese otra versión latina completa» (p. 300).*

La debida a Augustino Giustiniani, O. P., obispo de Nebio (publicada en París, 1520), realizada sobre la versión hebrea de Al-Ḥarizí, en la dedicatoria hace referencia a una traducción latina antigua, que, al parecer, él se limita a reproducir, limándola. Esta traducción fue severamente juzgada por José Scalígero. Algunos han querido identificarla con la supuesta de Jacob Monteno (Jacobo Mantino), según Bonilla, sin fundamento.

La más conocida y, sin duda, la mejor entre las que estamos estudiando, es la efectuada por Juan Buxtorf (hijo), que vio la luz en Basilea (1629).

c) En lenguas modernas.—*La primera aparecida en esta área lingüística fue la* italiana *realizada por Amadeo M. di Recanati (Yedidyah ben Mošé), quien la dictó a su hermano Elías, el cual la copió en caracteres hebreos, terminándola el 8 de febrero de 1583, y se guarda ms. en la Real Biblioteca de Berlín y en la Palatina de Parma. Una segunda versión al mismo idioma, con notas, fue obra de J. Maroni, titulada:* Guida degli Smarriti *(Firenze, 1870-71), simple retraducción de la francesa de Munk.*

Al alemán *fue traducido separadamente:* III *parte, con el texto hebreo de Ibn Tibbón, por Simón Scheyer (Francfort s/ el Mein, 1838), I, por R. Fürstenthal (Krotoschin, 1839), y* II *por M. E. Stern (Viena, 1864).*

Al inglés *se tradujeron los capítulos 26 a 49 de la III parte, concernientes a los mandamientos, por James Townley (London, 1827) y va precedida de una biografía de Maimónides y el elenco de sus obras, así como disertaciones sobre diversas materias. Pero la versión, calificada de «notabilísima» por Bonilla, del doctor Friedländer,* The Guida for Perplexed *en tres tomos (1881-1885; 2.ª, London, 1904; 4.ª, revisada, New York, 1927), las dos últimas en un solo volumen, efectuada sobre el original árabe, a base del texto publicado por Munk, marca época en la historia del* Môrèʰ *en los países de habla inglesa. Va precedida esta traducción de una biografía de Maimónides, una reseña bibliográfica sobre varios aspectos del* Môrèʰ *y un extenso análisis de la obra. Ocho decenios después (1936) apareció una nueva versión inglesa, también del original árabe, preparada por Shlomo Pines y Leo Strauss, bajo los auspicios de «The University of Chicago Press», a cargo del primero la traducción, introducción y notas, y del segundo, un «Ensayo introductorio», sobre «Iniciación al estudio de la Guía de perplejos». En el* Preface, *firmado por ambos, se empieza por afirmar que hace tiempo se sentía la necesidad de una nueva traducción de la obra, alegando como legitimación que en ninguna de las versiones modernas existentes se cumple el* desiderátum *de toda traducción, cual es, a su juicio, la máxima aproximación al original. En efecto, esta traducción, en otros aspectos meritísima, nos parece adolece de excesiva literalidad —tacha que ya se puso a la misma de Munk—, lo cual, a nuestro modesto entender, ha de reputarse más bien como un defecto, cuando se lleva a extremos exagerados, con mengua del valor literario. En la solapa del libro se afirma que «el trabajo del profesor Pines aventaja a todas las traducciones anteriores del* Guía *a las lenguas occidentales».*

En francés tenemos la nunca bastante alabada de Salomón Munk, reiteradamente mencionada en los apartados precedentes; no sabemos de ninguna más en esa lengua, quizá por la avasalladora hegemonía ejercida por ésta. Quizá todavía se pueda subscribir el juicio de Bonilla (ob. cit., p. 301): «Sin disputa, la traducción más concienzuda y estimable es la francesa de S. Munk, el cual la añadió valiosísimas notas que avaloran considerablemente su trabajo, y publicó además el texto árabe», como anteriormente dejamos consignado. El título puesto a la versión, al que ya hicimos algunos reparos, concepto general del tratado, según el traductor, y algunos datos sobre su valor van claramente enunciados en la portada: «Le Guide des égarés, traité de Théologie et de Philosophie, par Moïse ben Maimoun, dit Maïmonide. Traduit pour la première fois sur l'original arabe et accompagné de notes critiques, littéraires et explicatives, par...». Acertadamente le llama Friedländer «the regenerator of the Guide». Se publicó en tres tomos (París, 1856-1866), y ya a principios de nuestro siglo el eminente erudito y bibliófilo, tantas veces citado, profesor Bonilla, consignaba: «Es obra ya rara en el mercado y que se paga a muy elevado precio.» Por fortuna, en 1970 se efectuó una reimpresión. Digna de recordarse es la nota emotiva que el autor inserta en el Préface del t. I y del III, sobre «la plus dure épreuve qui puisse venir paralyser les efforts d'un écrivain... la perte totale de la vue», que le envió la Providencia y que hace más admirable la gigantesca labor de Munk, poniendo al mismo tiempo de relieve la abnegación de competentes colaboradores, a los que él rinde homenaje. Terminemos diciendo que a partir de la publicación de la obra del ilustre investigador de la Filosofía judaica, todos cuantos se han ocupado del Môrèh y su autor son deudores en mucho a su valiosísima traducción.

Digna de mención es la versión al húngaro (Budapest, 1878-80), por el doctor Klein.

Nota muy destacable en la historia de las traducciones del Môrèh es que «la más antigua de las versiones en lenguas vulgares es la española», escribe Bonilla y San Martín, el cual inserta una larga nota sobre la misma en su Historia (páginas 301-303). Se trata del códice KK-9, existente hoy en la Bib. Nac. de Madrid, que contiene la traducción del Môrèh, hecha sobre la hebrea de Al-Ḥarizí, por Pedro de Toledo (s. XV), «que probablemente era de origen judío», y acerca de cuyo mérito formula Bonilla muy riguroso juicio. En el curso de nuestra versión haremos ocasionalmente alguna referencia a ese manuscrito.

Desde aquellas fechas (1419-1432), nada absolutamente sabemos de trabajos de este índole realizados en torno a la obra cumbre del gran polígrafo cordobés, hasta muy entrado el presente siglo. Oportuno nos parece recordar la reconvención que el repetidamente mencionado Bonilla hacía en su Historia a los hebraístas de su tiempo, al par que una invitación a cualquier erudito animoso: «Ya que nuestros hebraístas desdeñan mostrar al público, en trabajos útiles para la generalidad, el fruto de su mucha sabiduría, sería de desear que algún profano, imitando al italiano Maroni (supra), tradujese al castellano esa versión de Munk, prestando con ello un buen servicio a la filosofía y a la historia patrias». Como respuesta tardía, o simple

coincidencia, apareció por los años 20 (sin fecha) una versión española de la I parte (solamente), con el título «Guía de los descarriados», por José Suárez Lorenzo (Instituto Maimónides, Madrid). Varios lustros después el publicista argentino León Dujovne, traductor de varios libros, dio a la estampa la que nos ocupa, con el mismo título (Editorial S. Sigal, 1955, Buenos Aires). Estas dos versiones en lengua castellana son retraducción de la francesa de Munk, incluso las escasas notas. Por otra parte, la segunda es totalmente desconocida en España, y confesamos que, aun teniendo suficiente conocimiento de la misma, pese a las intensas gestiones realizadas por varios conductos, nos ha sido imposible conseguir un ejemplar.

Comentarios.

La tercera dirección reveladora del interés suscitado por la Guía de perplejos, *dentro y fuera del Judaísmo, en el decurso de ocho siglos, decíamos se manifiesta en los comentarios que de la misma se han efectuado. Steinschneider hace notar que algunos pasajes filosóficos del* Môrèʰ, *así como la gran obra halákica de Maimónides (traducida al árabe contra la intención del autor), encontraron comentaristas incluso entre los maestros islámicos, probablemente ya en el s. XIII, así como entre los escolásticos cristianos en el mismo, mediante traducciones latinas.*

La densidad doctrinal del tratado filosófico-teológico que nos ocupa y la consiguiente necesidad de aclarar no pocas cuestiones abstrusas tratadas en el mismo dio lugar a una falange de comentaristas, que han acrecentado extraordinariamente la bibliografía maimonidiana. Friedländer representa un elenco de casi medio centenar, por orden alfabético, con interesantes datos acerca de los autores y sus trabajos, casi todos en hebreo, y en gran parte mss., si exceptuamos algunos traductores u otros, como Scheyer, Munk, Leibniz, Kauffman. Steinschneider (p. 99), destaca algunos nombres más famosos, entre los que figuran los que pudiéramos llamar la «plana mayor» de los comentadores cuyas elucidaciones o escolios acompañan, en las grandes ediciones, y aun menores, de la obra (en hebreo), al texto, situado en el centro. Transcribimos la siguiente lista del citado investigador: el propio traductor Šmuel ibn Tibbón, «su corrector Šem Ṭôb ibn Falaquera (1280), Yosef ibn Caspi (1330), Mošé Narboní (1362, lo empezó en Toledo y terminó en Soria), Profiat Durán (Efodí, Ephodaeus) (1394), Šem Ṭôb ben Yosef ben Šem Ṭôb (1488), nieto del cabalista y contradictor Šem Ṭôb ibn Sem Ṭôb (m. 1430), Ašer ben Abr. Bonan Crescas (m. 1410), Don Isaac Abravanel (m. 1508) y David ibn Yaḥya. Bonilla dedica todo un apartado o capítulo (el 18) de su Historia *a «Maimónides y sus comentadores». No deja de ser curioso que entre éstos figuren también algunos cabalistas, escuela de la que «el Aristóteles judío» se mostró siempre irreductible adversario; tal, por ejemplo, Abraham Abulafia (1240-1292) y algunos comentaristas alemanes, como Menahem, el hermano de Abigdor Kara (circ. 1439). Como remate, cumple resaltar la estimable opinión de Bonilla, quien, a propósito de los comentadores escri-*

be: «El más profundo de todos es, sin disputa, Moisés ben Joshua de Narbona..., inteligentísimo, aunque obscuro, peripatético».

Finalmente, conviene recordar que toda traducción representa una exégesis, y, si lleva algunas notas, máxime de cierta extensión ocasional, como es el caso de Munk, puede resultar, hasta cierto punto, al menos un mini-comentario. Por otra parte, la mayoría de los escritores judíos, y algunos cristianos, como hemos visto, sobre temas religiosos, teológicos o filosóficos, han insertado copiosas referencias al Môrèh, *elucidando o discutiendo las teorías expuestas por RaMBaM.*

XIII. Nuestra edición castellana

a) Consideraciones generales.—*Empresa de gran envergadura, a todas luces, debe reputarse traducir, con los aditamentos pertinentes a una edición destinada al gran público, al menos de cultura media, la obra cumbre de aquel genio portentoso y polifacético que se llamó* R. *Mošé ben Maimón, la titulada* Guía de perplejos. *Por eso, al iniciar nuestra labor, nos vino a la memoria, sin vana afectación, más bien a modo de «proemio galeato», la paladina afirmación del Máximo Doctor Escriturario, San Jerónimo:* «Aggrediar opus dificillimum» *(«Voy a emprender una obra dificilísima», Epíst. 140, sobre el Salmo 90; edic. B.A.C., II, p. 763). Conforme al acertado criterio que en ese lugar expone aquel incomparable Maestro de traductores, bíblicos y profanos, hemos procurado, como primordial aspiración en nuestra labor que «su interpretación no necesite de otra interpretación, como suele acontecer —dice el santo doctor— en los escritores demasiado altilocuentes, cuyas explicaciones son más difíciles que lo mismo que intentan elucidar». Permítasenos advertir que no se trata en nuestro caso de un Salmo como el indicado, de 17 versículos, por muchas complicaciones que ofrezca: es una obra extensa, variada y profunda, de alta Teología y abstrusa Filosofía a veces, donde se traen a colación nada menos que cerca de millar y medio de versículos bíblicos, equivalentes a tres quintos del Salterio, con frecuentes referencias a la Literatura rabínica y diversos autores, aparte de la exposición doctrinal del autor, que constituye el cuerpo de la obra. No obstante, es de justicia reconocer la impagable deuda que contrae con todos cuantos nos precedieron en la exégesis de este libro maravilloso todo aquel que lo aborda con cualquier propósito, sobre todo quien pretende traducirlo y exponerlo.*

Los numerosos comentarios y estudios de que ha sido objeto esta obra, a modo de guías del Guía de perplejos, *ponen de manifiesto las innegables dificultades de todo orden que encierra. Sin embargo, por graves que éstas sean, y precisamente por eso mismo, es un deber primordial del traductor, o simplemente del especialista, tratar de elucidarlas lo mejor posible mediante la exactitud y perspicuidad de dicción, las adecuadas notas explicativas y cuantos subsidios exegéticos sean precisos.*

La versión hebrea del Môrè^{h}, simultaneada a buen seguro con otros quehaceres y exigencias del modus vivendi de una familia de emigrados, ocupa a Š^{e}muel ibn Tibbón, hombre de gran cultura y experto traductor, continuador de la tradición paterna, unos cinco años (1199-1204), a juzgar por los datos que poseemos: carta del propio Maimónides sobre el asunto y conclusión del trabajo el año mismo del fallecimiento del autor.

Cuando se otea el panorama maimonidiano, en seguida se observa es tanto lo que se ha escrito, no ya en relación con los numerosos e importantísimos escritos que integran el elenco del eminente polígrafo cordobés, su vida y significación en el mundo del Judaísmo y de la Cultura en general, sino incluso simplemente ésta su obra magna, Guía de perplejos, que, al revés de lo usual y aun preceptivo en esta clase de publicaciones, la labor más necesaria y primera ha de ser una rigurosa decantación y esmerada selección. Ojalá, además, se pueda dar algún paso adelante y descubrir o poner más de relieve tal o cual faceta de un personaje al que se le puede aplicar con justicia el famoso elogio: sobre él, nunquam satis. A tal objeto nos parece conducente, ante todo, la publicación de su obra más importante, puesta al alcance del mundo de las Letras.

En efecto, la necesidad de una versión española era urgente e inaplazable, máxime si tenemos en cuenta el resurgimiento de los estudios hebraicos —lo propio que los bíblicos— en nuestra patria durante los últimos decenios. A los excelsos méritos que anteriormente hemos expuesto y ponderado, se une el de ser una obra que marca el cénit del pensamiento filosófico judaico medieval, y recoge y enriquece las más puras esencias y logros de la meritísima escuela exegética hebraicoespañola en varias de sus más espléndidas ramas.

b) Estructura de la presente edición.—Está determinada por las características internas de la obra y las de la colección en que se inserta. Se respeta, como es justo, su división tripartita y su seccionamiento en capítulos. Un breve sumario va antepuesto a cada una de las tres partes, y el título adecuado, a cada capítulo, a tenor de su contenido, en forma sucinta y entre paréntesis cuadrado, como cosa añadida al original, pero insoslayable, a nuestro juicio, para un lector moderno, pese al fetichismo con respecto al texto primigenio, de cualquier obra que sea, hoy día prevalente en ciertos sectores. Las numerosísimas citas bíblicas van en cursiva, con indicación, al final de cada una, pero en el cuerpo del texto, del libro, capítulo y versículo a que pertenezcan, y lo mismo las tomadas de la Literatura rabínica. Las notas explicativas, cuya índole se explicita seguidamente, se han restringido al mínimo indispensable para la recta inteligencia del texto, o, a lo sumo, a una breve glosa, cercenando toda amplificación erudita ociosa, semejante más bien a un comentario.

Los dos a modo de apéndices del Proemio: Cronología maimonidiana y Esquema general del Môrè^{h}, nos parecen de notoria utilidad, dado que, además de presentar una sinopsis del tema respectivo y dar mayor cohesión y precisión a ciertos detalles, pueden ahorrar eventuales aclaraciones en notas. En cambio, no se ha in-

cluido «Indice de referencias bíblicas», tradicionalmente anejo a estas versiones y ciertos estudios bíblicos o judaicos de temática general (v. gr. *nuestro mismo* Manual de H. L. H.) *porque su utilidad real en este caso se nos figura sumamente limitada, por no decir nula. Mucho más práctico, sin duda alguna, es el* Indice de materias, *cualquiera que sea su extensión, que, por tal motivo, hemos incluido al final.*

En cuanto a epígrafes de capítulos, *inexistentes en el original y las versiones hebreas susodichas, la mayoría de las ediciones en lenguas modernas prescinden totalmente de ellos en el cuerpo de la obra. La de Munk, antepone a cada parte una «Table des chapitres» con epígrafes en general excesivamente largos, casi como «sumarios». Más breves son los de Friedländer. Nosotros los hemos simplificado mucho más.*

En cuanto a la presentación tipográfica, aspecto tan relevante en la bibliología, se ha procurado conjugar este factor con otros ineludibles que la actual Economía nacional y mundial impone, y la debida deferencia al estudioso o lector. Así, dada la considerable extensión de la obra y la conveniencia de reducirla a un solo volumen, se ha evitado el despilfarro de páginas que representa empezar siempre el capítulo en página aparte, siguiendo el criterio de las tres versiones modernas que más venimos citando.

c) Texto original y versiones.—*Afortunadamente, en nuestros días la proclama de acudir* ad fontes *en la investigación y estudios históricos, científicos y literarios va considerándose como inexcusable imperativo. En nuestro caso, el camino valientemente abierto por S. Munk a mediados del siglo pasado ha tenido denodados seguidores como Friedländer a principios del actual y S. Pines sesenta años después. En consecuencia, el primicerio texto original arábigo, las dos famosas versiones hebreas antiguas, de Ibn Tibbón y Al-Ḥarizí, también «la más conocida» y, sin duda, la mejor entre las latinas, de Buxtorf y las tres (francesa y dos inglesas), tan reiteradamente mencionadas, constituyen el* septemfluus *hontanar adonde el traductor, o simple investigador, hodierno de la* Guía de perplejos *deberá ir a beber su inspiración. La amplia información bibliográfica que dejamos consignada es más que suficiente para quienes deseen documentarse cumplidamente al respecto.*

d) La presente traducción.—*Diremos, en primer lugar, que nos hemos esforzado por atenernos fielmente a las leyes y normas que rigen ese arte difícil, que, además, hemos divulgado en diferentes ocasiones y practicado en una treintena de obras, de siete idiomas. Lejos, pues, de esa* literalidad, *que a veces se proclama como un mérito y nos parece recusable cuando degenera en servil calco del original, como igualmente del polo opuesto, en que se parafrasea o se imprime a la cláusula un matiz semántico o un sesgo distinto del original, hemos procurado con todo ahínco desentrañar la significación propia y exacta de la dicción original y ceñirnos a su estructura en todos sus aspectos, dentro de las leyes sintácticas, exigencias y permisividades de nuestra lengua. Hemos tenido presente no sólo al lector ordinario, extraño por*

completo al original arábigo y a la primigenia versión hebraica, de especial conexión entre sí en este caso, sino también, en un segundo plano, al conocedor, siquiera sea en grado elemental, de estas lenguas, como es el caso, p. e., de quienes al menos «saludaron» estas lenguas semíticas en la Facultad de Letras.

El traductor y anotador de una obra científica de altos vuelos, como es el Môrè^{h}, puede elegir entre dos sistemas o tendencias: la simplemente filológica y la literaria, o mejor aún, una mezcla acertada de ambas. La primera reviste excepcional importancia para quien desee seguir o consultar eventualmente el texto original, y en tal caso se impone sacrificar algo de la elegancia en aras de ese positivo provecho; la segunda se dirige más bien a aquellos que por ignorancia o desinterés del mismo —y serán la mayoría o casi totalidad de los lectores en nuestro caso— prefieren una dicción que, además de correcta y fiel, resulte fluida, castiza y, en la medida de lo posible, conveniente y buen gusto, hasta elegante.

En una traducción como la presente, destinada más bien al gran público, de variable cultura, no podía haber duda respecto a la elección; pero nos place sobre manera la coincidencia con el preparador de una edición «savante», como la de Munk, el cual confiesa: «He procurado más y más adherirme al partido de los que solamente leerán la traducción, y, sin menoscabo de la fidelidad, me he alejado algún tanto de esa literalidad, que se echará de ver sobre todo en la Introducción y primeros capítulos» (t. I, p. VII).

En suma, el desiderátum en toda versión es conjugar discretamente los tres factores: la fidelidad más estricta al texto, significación y matices, claridad de dicción y casticismo de estilo. En las obras clásicas, sobre todo antiguas, el lenguaje ofrece sobresaliente interés. Por eso el citado traductor francés estampa la siguiente observación: «He procurado por todos los medios que, a través de mi traducción, fuera posible darse cuenta de cada palabra» (I, p. VI), meta loable, sin duda, aunque con reservas y, además, difícilmente asequible. Particularmente sugestivo, a este propósito, es el caso de las antiguas ediciones bilingües grecolatinas, y aun las modernas cualificadas de obras clásicas. Oportunamente añade el mismo autor: «Es un expediente fácil, cuando se trata de la interpretación de pasajes profundos y oscuros, paliar su ignorancia tras una versión vaga de elegante factura; en una obra como la presente me ha parecido que la elegancia debía subordinarse a la expresión precisa del pensamiento del autor.»

Como muestra de la dificultad práctica de alcanzar ciertas cotas ideales, o, al menos, de contentar a todos, nos permitimos estampar el siguiente juicio de un «famoso crítico» (M. Franck), el cual echaba de menos en el por tantos títulos encomiable trabajo de Munk, «un peu plus de liberté et de naturel dans la traduction» (t. III, pp. IX-X).

Por nuestra parte, sin mengua ni menoscabo de la claridad y peculiar estilo del Môrè^{h}, hemos procurado imprimir a nuestra versión, en la medida de nuestras fuerzas, la soltura, variedad y ojalá hasta la elegancia relativa compatibles con el respeto al original y a la materia tratada, que nos han sido asequibles. El lector competente

podrá dictaminar, sobre todo si se percata de que esas cualidades de estilo facilitan y hacen más deleitosa la comprensión, lectura o estudio de una obra que, junto a valores excepcionales, de esos que nunca prescriben, contiene asimismo capítulos y pasajes de innegable aridez escolástica, abstrusa dificultad y hasta escaso atractivo, como reconoce el propio Munk en su Préface de la II parte (p. V).

Así, pues, en cuanto al estilo hemos procurado atender al gusto moderno de los mejores traductores —no muchos ciertamente— en cualesquiera obras, o a las normas que, a nuestro juicio, constituyen el ideal de todo buen hablista y traductor, cuales son, en primer término, evitar, como un escollo, la pesadez, monotonía, aridez, repeticiones, defectos que forzosamente retraen del paladeo y aun de la simple lectura, aun por vía de consulta, de una obra cualquiera. Ni la Filosofía ni las Ciencias, materias tan abundosas en el Môrè^{h}, a pesar de sus peculiares características, pueden ser una excepción en cuanto al ropaje en que vayan envueltas. En tal caso el traductor no solamente está autorizado para levantar, siquiera moderadamente, el nivel del original, sino que lo estimamos un deber indeclinable.

Particular empeño hemos puesto en evitar repeticiones de vocablos, demasiado frecuentes en el original, y que si bien en ocasiones evitan ambigüedades, en otras pueden y aun deben soslayarse sin el menor reparo. La máxima simplificación ha sido, pues, una de nuestras metas. Tratándose de voces hebreas (cuya traducción siempre se acompaña), que a veces se repiten reiteradamente dentro del mismo capítulo, v. gr., en los 45 primeros de la I parte, solamente hemos consignado su significación la primera vez, sobre todo si aparece en cabeza.

Notemos que el estilo de Maimónides en el Môrè^{h} es extraordinariamente densus et brevis, pese a las frecuentes reiteraciones verbales, en gracia a la diafanidad conceptual, totalmente desnudo de arrequives u ornatos literarios y digresiones eruditas, que resultarían ajenos a la materia tratada, aparte de que la mentalidad del autor era poco propicia a los vuelos y hedonismos de la fantasía. Pero es al mismo tiempo una «prosa sutil», en frase de L. Strauss, lo cual obliga al traductor casi a realizar una labor de orfebrería y aguzar el ingenio, puesto que obligatoriamente deberá amoldarse a ese troquel.

Apenas dimos comienzo a nuestra versión, la obligada compulsa y cotejo con las ya existentes nos puso de manifiesto una característica común a todas, notorio defecto, a nuestro juicio, a saber: excesiva prolijidad y falta de concisión adecuada al texto original, en parte principal por exigencias de la lengua a la que se vertía y quizá también por estimar quedaba de ese modo más diáfana y comprensible la enunciación del pensamiento. Por nuestra parte, agradeciendo la ayuda que nos han prestado, hemos intentado ceñirnos siempre al texto con el máximo empeño, no servil ni literalmente, sino conceptual y lingüísticamente. Por fortuna, la lengua castellana, pese a la frecuente propensión de nuestros escritores de todos los tiempos a la exuberancia o profusión, dispone de recursos que quizá no abunden en la misma medida en otras y se presta magníficamente a la concisión. Creemos haberlo demostrado en nuestra versión de Tucídides.

e) Referencias bíblicas.—A lo largo de este Proemio hemos ponderado la profusión de citas escriturarias que enriquecen los capítulos del Môrèh, de las que podrían computarse unas dos mil, incluyendo las repeticiones de cierto número de versículos, estudiados bajo distintos aspectos, así como también las citas meramente implícitas. Ello demuestra el saber enciclopédico que del Antiguo Testamento poseía aquel genio sin igual, y lo corroboran sus restantes escritos. Bien puede asegurarse dominaba totalmente ad pedem litterae y en sus exégesis, el Sèfer sefārîm o «Libro de los libros», su alimento espiritual desde la infancia —conforme aconsejaba San Jerónimo—, como base para los inmensos estudios que sobre sus profundos arcanos y doctrina realizaría a lo largo de su fecunda vida. El hecho de que en esa doble actividad, receptiva y comunicativa, muchos otros doctores judíos o simples creyentes —al igual que cristianos— le antecedieran y subsiguieran, y no fuera en esto un caso singular, no resta un ápice a su mérito, dadas las dificultades que a la sazón, hasta la invención de la imprenta, asaltaban a todo «bibliófilo» (en su doble acepción). No disponía tampoco del instrumental bibliográfico realizado al cabo de los siglos por los grandes escrituristas, que hoy día atesoran las espléndidas bibliotecas.

La contemplación panorámica de ese cúmulo de referencias, superficialmente perceptible a la vista de los Índices que suelen acompañar a las ediciones del Môrèh es sugestiva y aleccionadora respecto a la contribución obtenida de cada libro canónico. Todos los veterotestamentarios de la Biblia hebrea (a excepción del menor, Abdías, de 21 vv.) figuran en esas listas, en las que se destacan por su numerosidad las citas de Gn y Dt, Sal y Profetas Mayores. El conjunto de ellas, como ya hicimos observar, presta singular aspecto a las páginas de este libro, convertido así en bilingüe, dado que a nadie se le oculta aparecen en su lengua original hebrea (o aramea) y no traducidas al árabe, todas esas referencias, como igualmente las espigadas en la literatura rabínica.

Una advertencia se impone. Para el traductor, este segundo elemento ofrece, por una parte, el alivio de ser conocido y aun diríamos familiar para cualquier mediano biblista, elucidado y refrendado por tantas versiones a todas las lenguas y por innumerables estudios exegéticos y comentarios. De otra parte, plantea la opción de la versión más acertada al idioma al que se traslade. El especial predicamento y general aceptación de que goza en nuestros días la Nácar-Colunga, para muchos casi «vulgata española», nos ha hecho preferirla a cualquier otra, con la salvedad de que cuando nos ha parecido conveniente apartarnos algún tanto de su interpretación o podría atisbarse mejor la razón de la cita, dando otro sesgo a la frase, así lo hemos hecho, como es nuestra costumbre. En el caso de otras citas, particularmente rabínicas, en las que no se dispone de versiones castellanas, al menos accesibles, hemos traducido directamente.

f) Notas explicativas.—Son un subsidio obligado en toda traducción, y aun en cualquier libro para aclarar conceptos, tamizar teorías, puntualizar alusiones y resaltar matices que pudieran quedar algún tanto obnubilados en el texto. Omitirlas

totalmente, por las razones que fuere (v. gr., *la mencionada edición de Friedländer*) *o restringirlas casi exclusivamente a las de índole lexicológica o textual* (v. gr., *la de Pines*) *nos parece una equivocación; lo prudente será una acertada dosificación. Así, la suprema aspiración ha de ser aquilatar en la frase, hasta donde sea posible, la significación y matices de la dicción original, de manera que no se precise ulterior elucidación. También ha de evitarse el empeño de exigir al autor más de lo que dice, aduciendo citas que amplifiquen su pensamiento. Los numerosos datos e información consignados en la Introducción o preámbulo que suele encabezar todo libro ahorrarán con frecuencia explicaciones. Una amplificación excesiva, hasta desmesurada, como frecuentemente hace Munk, aun siendo plausible intento iluminar al máximo el texto, llega a convertir las notas en un comentario, que, aparte de la inflación que supone, distrae la atención del lector, haciéndole perder momentáneamente el hilo del discurso.*

Ante tales presupuestos, nuestro criterio ha sido bien explícito en esta cuestión: ilustrar linguística o filológicamente la expresión siempre que sea preciso o conveniente desentrañar todas las dificultades ideológicas y poner en claro los matices o claroscuros del pensamiento y, ocasionalmente, encuadrar las ideas expuestas o aludidas en su adecuado marco. De todos modos, reconocemos que si, por una parte, la traducción representa una exégesis del texto, también las notas explicativas son a modo de comentario en miniatura, y mientras no rebasen la justa medida, su utilidad será siempre muy estimable, dentro de ese orden. En consecuencia, se ha reducido al mínimo en cantidad, procurando su posible densidad de contenido. Los condicionamientos impuestos a veces a una edición son también un determinante que puede reducir, como en este caso, la cantidad y extensión de esas aclaraciones.

Tres tipos principales de notas creemos pueden señalarse: linguístico-filológicas, estético-literarias y doctrinales (en nuestro caso, más bien religioso-doctrinales). Tal es la triple orientación que hemos seguido en la elección y redacción de esas glosas, que siempre constituyen, si están hechas con acierto, un complemento valioso del texto y son como nuevas luces que desde fuera lo iluminan.

Sobre su necesidad en nuestro caso cabe formular algunas observaciones. La diferencia entre la versión, con notas aclaratorias e Introducción o Proemio, realizada por un cristiano o por un judío, o simplemente por personas de distinta ideología, estriba fundamentalmente, no tanto en la traducción misma que en cualquier caso debe ser de absoluta fidelidad al texto, sin la menor sombra de alteración o laguna, sino más bien en los aspectos supletorios a considerar desde el punto de vista de una u otra edición, destinatarios más directamente interesados, su formación espiritual y cultura personal u otras circunstancias privativas de cada sector, y hasta de cada individuo. Se trata, por consiguiente, de unidad esencial dentro de la obvia variedad, o al menos parcial diversidad, que más bien enriquece el complejo ideológico y doctrinal de la obra y su elucidación, y que ni por un momento denota obstrucción ni atentado a los valores intrínsecos de la misma o de su autor, sino simplemente panoramas distintos que se contemplan o puntos de vista desde los que se enfocan las cuestiones, pro-

blemas, teorías y explicaciones, diversa exégesis, en suma, pero concordante y con unánime respeto siempre a la ideología y credo del autor, así como al entorno cronológico y cultural del libro. A este propósito añadiremos que considerado el pensamiento maimonidiano desde la soberana cúspide de la Teología cristiana, como lo hicieron grandes maestros de la Escolástica, bien puede afirmarse que, salvatis salvandis, *se enriquece y gana en elevación.*

Advertencias finales.—*Dos quisiéramos formular a nuestros lectores:*

1.ª No hemos creído necesario alargar más este ya bastante extenso Proemio *con un elenco bibliográfico de obras y estudios de todas clases relacionados con el* Môrè^{h}, *que siempre resultará incompleto, y en este caso —valga la paradoja— asimismo excesivo. Quedan, no obstante, indicadas las fuentes principales o más asequibles.*

2.ª La transcripción de voces hebreas, tan descuidada generalmente, y árabes, constante preocupación nuestra en todos los trabajos sobre temas semíticos, ha sido objeto de nuestra preferente atención. El sistema seguido es el que se indica en nuestro Manual H. L. H., *tan reiteradamente mencionado, en el apartado «Transcripción fonética de voces hebreas» (pp. 677-679), así como también, más simplificado, en el III Apéndice, «Esquema de transcripción de voces hebreas» de los* Prolegómenos *al* ME'AM LO'EZ, *por D. G. M. y P. P. R. (Editorial Gredos). En ambas obras puede verse asimismo la lista de «Siglas de libros del A. T.».*

Finalmente, a modo de colofón, nos complacemos en significar nuestro agradecimiento a la prestigiosa Editora Nacional por la generosidad y denodado empeño puestos a contribución para ofrecer a los lectores hispanohablantes la más famosa de las obras del eminente polígrafo cordobés. Sinceramente desearíamos que todos repasen y estudien las páginas de este libro inmortal con el mismo agrado, devoción y entusiasmo con que la edición ha sido preparada, no perdonando esfuerzos a fin de ahorrárselos al culto y benévolo lector. Que esta Guía de perplejos *disipe sus perplejidades, dudas y nebulosidades en la exégesis de la Sagrada Escritura y le ayude a comprender cada día más y mejor la eterna Palabra de Dios.*

DAVID GONZALO MAESO

CRONOLOGÍA MAIMONIDIANA

1135. Nacimiento de Maimónides en Córdoba, en las postrimerías de la dominación *almorávide* sobre la Península.

1148. Los *almohades,* invasores africanos de la Península, se apoderan de la antigua capital del Califato y desencadenan sangrienta persecución contra judíos y cristianos, como consecuencia de la cual el padre de M. con su familia inicia una vida errante de ciudad en ciudad por Andalucía.

1151. Estancia relativamente pacífica de la familia de M. en Almería, hasta la toma de esta ciudad por los almohades. A partir de esta fecha, nueva vida peregrinante por diversas ciudades del sur de España.

1160. La familia de M. se establece en Fez (Marruecos), en el mismo plan de *'anûsîm,* o criptojudíos.

1165. Sábado, día 4 del mes de Iyar (18 abril), embarque para Palestina y llegada a Akko el 16 de mayo, tras penosa travesía. Traslado a Fustat (Viejo Cairo, Egipto). Maimónides abre un escuela de Filosofía y se incorpora a la Academia de Medicina.

Muere el padre de M.

Id. David, el hermano de M., en un viaje de nogocio de joyas, que tenían en común.

Id. la esposa de M., el cual contrae segundas nupcias con la hermana de un influyente palaciego, Ibn Almati, uno de los secretarios del rey, el cual, a su vez, casó con una hermana de M., de la cual tuvo un hijo (Abraham).

1168. Termina M. su gran comentario a la *Mišná,* empezado en España (1158).

1169-1171. Saladino, visir del último califa fatimita de Egipto, El-Adid, al cual depuso en este último año.

1171. Saladino se adueña de Egipto e instaura la dinastía eyubita. M., a propuesta del visir Al-Fadel, es nombrado médico de la corte del Sultán, cargo que desempeñará hasta su muerte y heredarán su hijo y descendientes.

1174. A la muerte de Neruddin, soberano de Siria, del cual era lugarteniente Saladino, éste asume la más alta magistratura.

1177. M. es nombrado *naggîd* («príncipe») de la comunidad judía de Egipto.

1180. Terminación del *Mišnēʰ Tôrāʰ*, empezado doce años antes.

1190. (Como límites, 1185-1200) Composición de la *Dalalat al-ha'irīn (Môrēʰ*, «Guía de perplejos»).

1198. Muerte de Averroes, médico y filósofo, que, dentro del Islam, intentó la concordancia entre la Ciencia (o la razón) y la Fe (religiosa, como M. y posteriormente Sto. Tomás).

1199. Carta de M. a Šᵉmuel ibn Tibbón, residente en Lunel (Francia), traductor del *Môrēʰ* (mes de septiembre).

1204. Terminación de dicha traducción.
El 13 de diciembre fallece M. a los sesenta y nueve años de edad y es enterrado en Tiberías (Palestina), donde se muestra su tumba.

ESQUEMA GENERAL DEL «MÔRÈ^{H}»

El siguiente esquema general del *Môrè*^{h}, cuya dificultad de encuadramiento nos adelantamos a señalar, da una idea bastante exacta de la heterogeneidad de materias y desconexión de las mismas. Creemos puede ayudar a formarse una mejor representación global y líneas generales de la obra, así como de los puntos nucleares que la integran.

PRIMERA PARTE.—INTRODUCCIÓN

Caps.	1-30	Exégesis de términos bíblicos fundamentales sueltos, dos o tres en cada capítulo. I. TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y LINGÜÍSTICA (A)
—	31-32	Inteligencia y sentidos del hombre. II. ANTROPOLOGÍA (A)
—	33-34	Digresión sicológico-didáctica. Consejos didácticos.
—	35-48	Expresiones relativas a Dios. III. TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y LINGÜÍSTICA (B)
—	49	Los Ángeles. IV. ANGELOLOGÍA (A)
—	50	Sobre la fe. V. TEOLOGÍA DOGMÁTICA (C) SOBRE ID
—	51-70	Diversas cuestiones acerca de la Divinidad: atributos divinos. VI. TEOLOGÍA DOGMÁTICA (D) SOBRE ID

—	71-76	Sobre los *mutacálimes*. APÉNDICE SOBRE EL KALĀM (Escolástica musulmana).

SEGUNDA PARTE.—INTRODUCCIÓN

Caps.	1-2	Demostración de la incorporeidad de Dios. I. TEOLOGÍA DOGMÁTICA (E) SOBRE ID
—	3-11	Sobre las esferas celestes y las Inteligencias separadas. II. COSMOLOGÍA (A) Y ANGELOLOGÍA (B)
—	12-31	Sobre el origen del mundo; hipótesis. Teorías filosóficas y su refutación. La Creación y la Sagrada Escritura. III. COSMOGONÍAS FILOSÓFICA Y BÍBLICA (A)
—	32-38	Sobre la Revelación.
—	39	Sobre la Ley de Moisés. IV. TEOLOGÍA DOGMÁTICA (F) DE LA REVELACIÓN
—	40	El hombre, ser sociable. V. ANTROPOLOGÍA (B): DIGRESIÓN SICO-SOCIOLÓGICA
—	41-48	Sobre la visión profética. VI. TEOLOGÍA DOGMÁTICA (G) DE LA VISIÓN PROFÉTICA

TERCERA PARTE.—OBSERVACIÓN PRELIMINAR

Caps.	1-7	Sobre las visiones de Ezequiel. I. TEOLOGÍA MÍSTICA EZEQUIELIANA Y COSMOGONÍA (B)
—	8-9	Sobre la materia y la forma. II. HILEMORFISMO ARISTOTÉLICO
—	10-12	Sobre el bien y el mal. III. TEOLOGÍA MORAL (A)
—	13-18	Sobre el Universo. IV. COSMOLOGÍA (B)
—	19-32	*«De Deo».* V. TEOLOGÍA DOGMÁTICA (H)
—	33-50	Sobre la Ley divina; mandamientos diversos.

PRIMERA PARTE[1]

[1] La traducción de Ibn Tibbón va encabezada con esta fórmula usual entre los escritores judíos medievales: «Dijo Ŝᶜmuel ben Yᶜhuḍá ibn Tibbón (¡bendita sea su memoria!)» Y se añade: «Carta del autor a su discípulo...»

Mi pensamiento os guiará por la ruta de la verdad, allanando el camino.

Vosotros todos los que andáis errantes por el campo de la doctrina religiosa, venid y seguid por su sendero.

El impuro y el insensato no lo transitarán; se le llamará la vía santa.

(Glosa de Is 35^{8} *y* $40^{3\text{-}4}$*; ítem Gn* 37^{15}*)*

INTRODUCCION [2]

En el nombre de Yhwh, Dios del universo [3]

[Carta dedicatoria]

Muy estimado discípulo R. Yosef b. R. Yᵉhudá [4] (¡descanse en el Paraíso!): Desde que llegaste a mi lado, procedente de los últimos confines, para cursar conmigo, mi aprecio hacia tu persona se acrecentó por tu gran afición al estudio y descubrir en tus poemas decidida inclinación a lo especulativo, e incluso ya desde que me llegaron tus escritos y *Maqāmas* [5] de Alejandría, antes de comprobar tu capacidad. Yo pensaba, no obstante: quizá sus aspiraciones rebasan sus alcances. Mas cuando realizaste conmigo estudios de Astronomía y anteriormente Matemáticas, tan necesarias como preparación, mi alegría fue en auge por tu excelente ingenio y rápida comprensión; y, observando tu marcada inclinación hacia las Matemáticas, te dejé libertad de ejercitarte en ellas, convencido de cuál sería tu porvenir. Cuando estudiaste conmigo la Lógica, se reafirmaron en ti mis esperanzas, al verte capacitado para declararte los misterios de los Libros proféticos, y en condiciones de comprender lo que cumple a los per-

[2] «El escrito inicial que sigue no lleva ningún epígrafe en los mss. El autor, en una carta a su discípulo, lo designa con el título de "Introducción" o "Prolegómeno"» (Mk).

[3] Esta solemne invocación, tomada de Gn 21³³, que se reitera como encabezamiento de las tres partes en que va dividida la obra, demuestra ya la alteza del propósito. Es una fórmula muy usada, con diversas variantes, por judíos, cristianos y musulmanes. Originariamente significa «Dios de la eternidad»; pero el término *'ôlām* adoptó en la literatura rabínica la acepción de «mundo», «universo», que M. le da. Sabido es que en el hebreo bíblico no existe un vocablo especial para expresar ese concepto, que se designa mediante la locución dúplice «los cielos y la tierra».

[4] Es el destinatario primero y directo de la obra (*vid. Proemio del traductor*, V). Llegó a El Cairo procedente de Ceuta (*Magrīb al-aksa*, «Extremo Occidente»). Maimónides ejerció la docencia oral, superior de diversas maneras y sobre múltiples materias, principalmente antes de ser nombrado médico de la Casa Real.

[5] *Maqāmas* («Sesiones» cultas, literarias): famoso género literario árabe, de carácter misceláneo, en el que se destacó sobre todo Al-Ḥarīrī (m. 1122), y que fue introducido en la literatura judaica en la primera mitad del s. XII con la denominación de *Maḥbārôt*, siendo su más célebre cultivador Al-Ḥarizí (*vid.* H. L. H, páginas 537-538; *ítem, Proemio*, XII, *Versiones*, a).

fectos. Empecé, pues, a iniciarte en ellos, y observé que inquirías más y más, insistiendo en que te explicara cuestiones metafísicas y te dilucidara lo que al respecto opinan los *mutacálimes* [(6)] y si sus métodos se basan en la demostración, o, en otro caso, a qué arte pertenecen. Me di cuenta sabías algo sobre el particular, aprendido con diferentes maestros, y te hallabas perplejo, poseído de estupefacción; tu noble espíritu te urgía a *«encontrar el objeto de tus anhelos»* (Ecls 12[10]). Yo no cesaba de disuadirte, recomendándote abordar las cosas por su orden, pues mi intención era que la verdad se fuera asentando en ti por sus pasos, y la certeza no llegara como por casualidad. Mientras permaneciste conmigo, jamás te rehusé la elucidación de un versículo o de algún texto interesante de nuestros Doctores. Mas cuando Dios dispuso nuestra separación y tú te encaminaste a otro lugar, aquellos coloquios reavivaron en mí una resolución que se había atenuado, y tu ausencia me movió a componer este Tratado, escrito para ti y tus semejantes, por pocos que sean, en capítulos sueltos, y lo que vaya redactando se te enviará sucesivamente al sitio donde te encuentres. VALE.

Dame a conocer el camino por donde ir, porque a Ti alzo mi alma
(Sal 143[8b])
A vosotros, mortales, clamo, y me dirijo a los hijos de los hombres
(Pr 8[4])
Inclina tu oído y escucha las palabras del sabio, y aplica tu corazón para entenderlas
(Pr 22[17])

El objeto primordial de este Tratado es la explicación de ciertos nombres o términos [(7)] que aparecen en los Libros proféticos. Entre ellos los hay *polivalentes* [(8)], pero que los ignorantes toman en alguno de los sentidos usuales; otros son *metafóricos*, y también los entienden en la acepción primitiva de la metáfora, y asimismo los hay *anfibológicos*, que a veces se los supone empleados como *apelativos* [(9)], en tanto que otras se los considera

---

[6] *Mutacálimes:* derivado de *Kalām*, término ár. que designa a los filósofos religiosos o escolásticos del Islam, reiteradamente citados en esta obra de M., sobre todo en caps. 71 y 73-75 de la I parte.

[7] M. entiende por tales no solamente los nombres substantivos y adjetivos, sino también los verbos en infinitivo (formas nominales) y los llamados «nombres de acción». El nombre, sobre todo los antropónimos, tiene especial relevancia en la ideología y lenguaje bíblicos, que en gran parte pasó al Cristianismo.

[8] *Polivalentes:* Mk traduce *homonyme;* Ms. PT, *equívoco;* A. Justiniano, *aequívoca*, y Pines, *equivocal.* Es un término reiteradamente empleado en toda la obra, que nos parece más acertado y exacto, de acuerdo con la actual terminología lingüística y su real significación, denominar *polivalente.* También se podría llamar *polisémico.*

[9] Se refiere a los nombres *genéricos, comunes* o *connotativos,* llamados «convencionales» por los gramáticos árabes, concepto extensivo en gran parte a todo el lenguaje humano, como ya afirmaron los antiguos.

como polivalentes. No es la finalidad de este Tratado poner todos ellos al alcance del vulgo ni de los principiantes, como tampoco adoctrinar a quien solamente ha estudiado la ciencia de la Torá, es decir, la enseñanza tradicional (Talmud)[10]. La razón de ser del presente Tratado en toda su integridad, y de todos sus similares, es el estudio científico de la Torá en su auténtico sentido, o más bien ilustrar al hombre religioso en cuya alma está anclada la verdad de nuestra Ley como objeto de creencia, que se muestra perfecto en su religiosidad y costumbres, ha estudiado las ciencias filosóficas y conoce sus secretos, y al cual la razón humana atrae y guía a sus dominios; pero se encuentra desorientado por la exterioridad de la Torá y aquello que siempre entendió u otros le imbuyeron respecto a dichos términos polivalentes, metafóricos o anfibológicos, reducido a un estado de *perplejidad* y confusión: o adherirse a lo que al respecto aprendió conforme a su saber y entender, y entonces se imaginaría haber traicionado a los fundamentos de su Ley, o bien atenerse a lo que captó sin dar entrada al raciocinio. En tal supuesto, habría renunciado a la razón, alejándose de ella, convencido de un menoscabo y pérdida en su religión, y, obstinado en semejantes fantasías, será presa de la inquietud y congoja, con el corazón atenazado y violenta turbación.

Esta obra persigue asimismo un segundo objetivo: explicar las alegorías ocultas que encierran los Libros proféticos, sin clara evidencia de que lo sean, y que, en cambio, el ignorante o el irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno. No obstante, si el verdaderamente instruido las examina e interpreta en su aparente significación, también se siente sumido en honda perplejidad; pero una vez le hayamos desentrañado la alegoría o advertido se trata de una expresión parabólica, se verá aliviado y libre de tal perplejidad. Por eso titulé el tratado *Dalālat al-ḥa'irīn (Môrēh nᵉbûḵîm)*, «Guía de perplejos».

No pretendo que mi obra disipe toda clase de dudas en quien lo haya entendido perfectamente, pero sí en su mayoría y las más graves. El sensato no me exigirá ni esperará que cuando yo aborde un tema lo agote, ni que, al comenzar la explicación de tal o cual alegoría, apure todo cuanto al respecto se haya dicho. Si eso no lo aceptaría ningún hombre circunspecto en la conversación para quien con él hablase cara a cara, ¿cómo podría hacerlo en un libro sin exponerse a la diatriba de cualquier necio con ínfulas de sabio, que lanzase los dardos de su ignorancia contra él?

En mis escritos talmúdicos[11] ya expuse algunas normas generales sobre este asunto, despertando la atención sobre múltiples cuestiones, y ad-

10 Los árabes designan con el apelativo *Fiqh* lo que nosotros llamamos *Derecho canónico*, y, en general, toda la legislación entroncada en el Corán y la Tradición. Su equivalente en el Judaísmo es *Talmud* («enseñanza, estudio»), sc. *Talmud Torá*, empleado por Ibn Tibbón y demás traductores.

11 M., genio universal, fue ún talmudista de primerísima fila y máxima autoridad, autor de varias obras relevantes sobre estas materias (*vid.* H. L. H., II parte, cap. XXI).

vertí que el *Ma'ăśê^h b^e-rē'šît* («obra, o relato, de la Creación») se identifica con la Física, y el *Ma'ăśê^h merkābā^h* («relato del Carro celeste») (12), con la Metafísica, y expliqué la sentencia rabínica: «Y no se expondrá la *Merkābā^h* ni siquiera a uno solo, salvo que se trate de un auténtico sabio, comprensivo por sí mismo, y únicamente los principios fundamentales.» En consecuencia, no esperes aquí más de los primeros elementos, que en este Tratado ni siquiera se encuentran ordenados de manera coherente, sino diseminados y entremezclados con otras materias que era forzoso elucidar. Mi intención es que las verdades sean entrevistas y seguidamente se encubran, a fin de no contravenir al designio divino —cosa, por otra parte, imposible—, el cual encubrió a la masa general las verdades tendentes a la aprehensión de la Divinidad, conforme a la sentencia: *«Los arcanos de Yhwh son para los que Le temen»* (Sal 25[14]).

Ten en cuenta que en el campo de la Física también hay cuestiones que no pueden exponerse tal y conforme son en realidad. Ya sabes lo que dicen los Doctores (¡bendita sea su memoria!): «No debe interpretarse el *Ma'ăśê^h b^e-rē'šît* delante de dos personas.» Por consiguiente, exponer tales cosas en un libro equivaldría a explanarlas a miles de individuos. Por tal motivo esas materias aparecen en los Libros proféticos también bajo alegorías y, a ese tenor de los libros sagrados, los Doctores (¡bendita sea su memoria!) recurren a enigmas y alegorías, porque son asuntos relacionados con la Metafísica, en la cual están integrados. Ni pienses que tales misterios sean conocidos en toda su amplitud por uno solo de nosotros, sino que, a veces, la verdad brilla hasta imaginárnosla tan clara como el día, pero otras la oscurecen la materia y la rutina hasta sumirnos en una noche lóbrega, como anteriormente estábamos, semejantes a quien, sumergido en tétrica noche, ve fulgurar relámpago tras relámpago. Hay personas que ven centellear ese fulgor una y otra vez, como si la luz los envolviera sin intermisión ni tregua, y para ellos la noche es como el día, supremo grado de profecía al que se refiere la expresión: *«Pero tú quédate aquí conmigo»* (Dt 5[31], o v. 28), del que dijo: *«Su faz se había hecho radiante, etc.»* (Ex 34[29]) (13). Los hay asimismo a quienes en toda su nocturnidad ese relámpago relumbra una sola vez; es el grado de quienes se dijo: *«Se pusieron a profetizar, una sola vez»* (Nm 11[25]); y, finalmente, los que entre una y otra fulguración, ven transcurrir intervalos mayores o menores. Pero hay también quien no alcanza un grado tal que su noche sea iluminada por un solo relámpago, sino que como un cuerpo pulimentado u

---

[12] Son las dos denominaciones, respectivamente, de Gn 1 y Ez 1, pasajes de extraordinario predicamento no solamente en el A. T., sino en toda la literatura rabínica, cabalística y talmudista y de modo muy destacado en la presente obra de M.

[13] «La versión de Ibn Tibbón intercala aquí trece palabras que no se encuentran ni en los mss. del original arábigo, ni en la de Al-Harizí, ni tampoco en los extractos de Ibn Falaquera, y que, en realidad, son superfluas, porque la frase siguiente viene a decir lo mismo» (Mk).

objeto semejante, cual piedras preciosas, que brillan en la oscuridad nocturna, e incluso esa tenue luz que sobre nosotros resplandece, no es permanente, dado que alternativamente brilla y desaparece, como la refulgencia de *flameante espada* (Gn 3[24]). A este tenor varían los grados en los hombres perfectos. En cuanto a aquellos que no perciben la luz ni un solo día, sino que andan errantes en la noche, de quienes se dijo: *«No saben ni entienden, andan en tinieblas»* (Sal 82[5]), para los cuales la verdad se halla totalmente encubierta, por manifiesta que esté, según lo dicho: *«Y ahora no ven la luz que resplandece en los cielos»* (Jb 37[21]), y son la mayoría de los hombres, de ésos se prescinde totalmente en este Tratado.

Has de saber que cuando un hombre cabal, conforme al grado de su perfección, desea expresarse de palabra o por escrito sobre lo que ha captado de estos misterios, no le es posible exponer ni siquiera lo que haya aprehendido, con absoluta claridad y orden, como lo haría en otras ciencias cuya enseñanza es del dominio público. Por el contrario, le sucederá al instruir a los otros lo mismo que cuando lo aprendió para sí, a saber: el asunto parecerá iluminarse y en seguida se obnubilará, como si tal fuera su naturaleza, tanto en lo mucho como en lo poco. Por tal motivo, todos los grandes sabios metafísicos y teólogos, amantes de la verdad, al explicar algo sobre esta materia, siempre recurrían a alegorías y enigmas, incluso desarrollando esas alegorías en todas sus especies y géneros. Usualmente presentaban la cuestión tratada al principio, en medio o al fin, salvo que surgiera una imagen coherente con el asunto desde el principio hasta su término. A veces también la materia que se intentaba inculcar al discípulo, aun siendo única en sí, fraccionábase en diferentes alegorías. Aún más oscuro resulta el caso de tal alegoría, esencialmente única, aplicada *ad diversa*, de manera que el principio corresponda a un asunto y el final, a otro. Puede darse el caso, asimismo, de una alegoría aplicada a dos temas análogos en determinada clase de ciencia. En consecuencia, pretender enseñar sin alegorías ni enigmas origina oscuridad y restricción verbal equivalentes al uso de las mismas, como si los sabios y doctores fueran guiados al respecto por la voluntad divina, al igual que los determinan sus disposiciones físicas.

Considera esta realidad. El Altísimo (¡exaltada sea su memoria!), deseoso de perfeccionarnos y mejorar mediante sus leyes positivas el estado de nuestra sociedad —sólo factible mediante ciertos dogmas racionales que requieren ante todo comprender a la Divinidad (¡exaltada sea!) según nuestras facultades, posible solamente por la ciencia metafísica, cuyo estudio subsigue al de la Física, lindante con aquélla y anterior en la enseñanza, como es notorio a sus iniciados—, puso como pórtico de Su Libro el relato de la Creación, que es, como ya explicamos, ciencia física. Pero, debido a la gravedad e importancia de esta materia y limitación de nuestra

capacidad para aprehender en toda su realidad el más trascendental de los asuntos, se ha recurrido, en la exposición de los temas profundos que la divina Sabiduría quiso inculcarnos, a parábolas, enigmas y expresiones extremadamente nebulosos. Por eso los Sabios (¡bendita sea su memoria!) sentenciaron: «Explicar a mortales toda la entidad del relato de la Creación es imposible. Por tal motivo la Escritura te dice veladamente: *"En un principio creó Dios"*, etc.» Te advierten, pues, que los asuntos en cuestión son recónditos. También conoces el dicho de Salomón: *«Lejos se queda lo que estaba lejos, y profundo lo profundo; ¿Quién lo alcanzará?»* (Ecls 7^{25}). Para expresar estos conceptos se ha apelado a términos polivalentes, a fin de que el vulgo los entendiera en la medida de su capacidad intelectiva y su atenuada concepción, en tanto que el hombre perfecto, ya adoctrinado, podrá interpretarlos de otro modo.

Yo había prometido en mi Comentario a la *Mišná* que explicaría las cuestiones abstrusas en el *Libro de la Profecía* y el *Libro de la Harmonía*, en el cual, aseguraba, se elucidarían los pasajes difíciles de todas las *D'rāšôt* [14] («Estudios homiléticos»), cuyo sentido externo difiere notoriamente del genuino, apartándose de lo racional por tratarse de alegorías. Pero cuando, hace bastantes años, emprendí la redacción de esas obras y compuestas ya en parte, no me satisficieron las explicaciones propuestas siguiendo ese método, porque, procediendo yo mismo por alegorías y velando lo que debe permanecer encubierto, no me apartaría del plan primitivo de esos estudios, substituyendo así un ente por otro de la misma especie y explanando aquello que no procede elucidar para la generalidad de los lectores. Sin embargo, mi propósito no era otro sino explicar a éstos el sentido de las *D'rāšôt* y la última significación de la profecía. Parecíame, asimismo, que cualquier rabino indocto y vulgar, al estudiarlas, no había de encontrar la menor dificultad, dado que el iletrado y carente de conocimientos relativos a la Naturaleza del Ente no halla inverosimilitudes inaceptables. Ahora bien, tratándose de un hombre perfecto y capaz, ocurriría una de dos: o tomaría tales expresiones en su obvio sentido, con el consiguiente juicio depreciativo de su autor, tachándole de ignorante, aun sin conmover lo más mínimo los fundamentos de su fe, o bien les prestaría una significación esotérica, saliendo así del paso y formando buen concepto del autor, fuera o no diáfano para él el auténtico sentido íntimo. Por lo demás, la semántica de la profecía y exposición de sus diversos grados, así como la interpretación de las alegorías de sus libros se explicarán en este Tratado de manera diferente.

Por todas estas razones renuncié a la composición de dichos dos libros en la forma planeada, y al hablar de los fundamentos de la fe y ver-

[14] Son interpretaciones alegóricas y leyendas contenidas en los *Midrašîm* y *Haggadôt* del *Talmud* (*vid.* H. L. H., pp. 363-365, etc.).

dades generales con brevedad, haciendo entrever las cosas de manera que se aproxime a una exposición, me limito a lo dicho en la gran compilación legal *Mišnēʰ Tôrāʰ*. Así, pues, en la presente obra me dirijo, como ya indiqué, al versado en Filosofía y Ciencias verdaderas, que, asintiendo a las cosas religiosas, hállase perplejo acerca de su significación, debido a la oscuridad de los términos y alegorías que las envuelven. También incluiré capítulos que no tratan de vocablos polivalentes; pero irán escalonados sirviendo uno de preparación para el otro, o simplemente despertará la atención sobre alguna de las acepciones de un término polivalente que no es el caso de explicitar en ese lugar, o bien tal capítulo explicará alguna de las alegorías, o advertirá que tal o cual cuestión encierra un simbolismo, e incluso habrá capítulos que contengan materias dificultosas, respecto a las cuales se cree, a veces, lo contrario de la verdad, en razón de la polivalencia verbal o el trastrueque de la alegoría por su representación, o viceversa.

Ya que he hablado de alegorías, formularé una advertencia y es la siguiente. Has de saber que la clave para entender todo cuanto dijeron los Profetas (¡bendita sea su memoria!) y su conocimiento verdadero, estriba en la interpretación de las alegorías y su significación, y la semántica de sus expresiones. Ya sabes lo que Dios (¡exaltado sea!) ha dicho: *«Y por los Profetas propuse parábolas»* (Os 12[11]). Y este otro pasaje: *«Propón un enigma y compón una parábola»* (Ez 17[2]), como también que, por el frecuente uso alegórico entre los profetas, el mismo proclamó: *«Estos dicen de mí: ¿No es éste un trovador de parábolas?»* (Ib 21[5]), y, finalmente, cómo da comienzo Salomón a su libro: *«Para entender los proverbios y los dichos agudos, las palabras de los sabios y sus enigmas»* (Pr 1[6]). Y en el *Midrāš* se dice: «¿A qué semejaban las palabras de la Torá antes de que surgiera Salomón? A un pozo de aguas profundas y frescas, pero que nadie podía beber. ¿Y qué es lo que hizo un hombre inteligente? Ató sogas con sogas y cordeles con cordeles, sacó agua y bebió. De igual modo Salomón ensartó alegoría tras alegoría y expresión tras expresión hasta penetrar el sentido de la Torá» (Mid del Cnt, fol. 1 d). Tal es la cita. Yo no creo que haya hombre de buen sentido que se imagine las mencionadas palabras de la Torá, que se trata de imbuir por medio de alegorías, sean los preceptos referentes a la preparación de las cabañas, las ramas de palmera (*lûlāb*) o el estatuto sobre los cuatro guardianes. Se trata indudablemente de la explicación de profundos arcanos. En el mismo lugar se consigna: «Nuestros Rabinos afirman: "Si uno pierde un siclo o una perla en su casa, con sólo encender una mecha de un óbolo puede encontrar la perla"; la alegoría en sí nada vale, pero por medio de ella puedes comprender las palabras de la Torá» También es otra cita textual. Y repara en lo que los mismos (¡bendita sea su memoria!) claramente afirman: que lo interior del texto de la Torá es la perla, y el sentido externo de la alegoría carece de valor; y asemejan el

sentido oculto encerrado dentro de la envoltura externa de la alegoría al que perdió una margarita en su casa, oscura y con multitud de enseres. La perla allí está, pero no la ve ni sabe dónde: es como si se hubiera sustraído a su posesión, porque no le es posible aprovecharla, hasta que encienda una linterna, como se dijo, la cual simboliza la inteligencia de la alegoría.

El sabio asevera: *«Manzana de oro en bandeja cincelada de plata es la palabra dicha a tiempo»* (Pr 5[11]). Escucha la explicación del asunto a que se refiere: *maśkiyyôt* son unas redecillas cinceladas, provistas de orificios muy finos, como labor de orfebrería. Se llaman así porque son traslúcidas, como se indica en la expresión aramea *we-'iśtekî,* equivalente a la hebrea *wa-yašqēf* («él miró»). Declara, pues, el Sabio que: una palabra empleada en su doble sentido es como manzana de oro en una malla de plata finamente horadada. Observa cómo esta sentencia se aplica perfectamente a una alegoría correcta, pues proclama que la expresión «con dos caras», a saber, el sentido externo y el interno, debe tener la superficie hermosa como la plata y su interioridad, aún más, de manera que ésta, comparada con aquélla, sea como el oro frente a la plata. Es menester, asimismo, contenga fuera algo que pueda dar idea, a quien lo examina, de lo de dentro, al igual que dicha manzana de oro, recubierta de finísimas mallas argentadas. Si se la mira de lejos o sin parar mientes, se la cree una manzana de plata; pero el observador fino, al examinarla atentamente, descubre su interior y comprueba que es de oro. Así son las alegorías de los Profetas (¡bendita sea su memoria!). Sus expresiones encierran una sabiduría de multíplice utilidad, sobre todo para el mejoramiento de las sociedades humanas, como es notorio en el lenguaje aparente de Proverbios y escritos similares; pero su contenido íntimo entraña una doctrina provechosa para las creencias cuyo objeto es la auténtica verdad.

Ten en cuenta que las alegorías proféticas son de dos tipos: en algunas, cada palabra requiere su sentido; pero hay otras en las cuales el conjunto de la alegoría es lo que revela el complejo del objeto representado, si bien se insertan no pocas palabras que de por sí nada añaden al mismo, aunque realzan la alegoría y coherencia en la exposición, o sirven para celar aún más el objeto representado, de manera que el plan del discurso ha de concebirse conforme al sentido extrínseco de la alegoría. Percátate bien de esto.

Un ejemplo del primer tipo de alegoría profética tenemos en el siguiente texto: *«Veía una escala que apoyándose sobre la tierra,* etc.» (Gn 28[12]), donde el término *escala* designa un determinado elemento; las palabras *apoyándose sobre la tierra,* un segundo; *tocaba con la cabeza en los cielos,* un tercero; *y los ángeles de Dios,* un cuarto; *subían,* un quinto; *y bajaban,* un sexto; *y por encima estaba Yhwh,* un séptimo; y de esta suerte cada dicción que se inserta en esta alegoría añade algo al conjunto del objeto representado.

Ejemplo del segunto tipo de alegoría profética nos ofrece el siguiente pasaje (Pr 7[6-21]): *«Estaba yo un día en mi casa a la ventana, mirando a través de las celosías, y vi entre los simples un joven, entre los mancebos un falto de juicio, que pasaba por la calle junto a la esquina e iba camino de su casa. Era el atardecer, cuando ya oscurecía, al hacerse de noche, en la tiniebla. Y he aquí que le sale al encuentro una mujer con atavío de ramera y astuto corazón. Era parlanchina y procaz,* etc. *Ahora en la calle, ahora en la plaza,* etc. *Agarróle,* etc. *Tenía que ofrecer un sacrificio,* etc. *Por eso te he salido al encuentro,* etc. *He ataviado con tapices,* etc. *He perfumado mi cámara,* etc. *Ven, embriaguémonos de amores,* etc. *Pues mi marido no está en casa,* etc. *Se ha llevado la bolsa del dinero,* etc. *Con la suavidad de sus palabras le rindió y con sus halagos le sedujo.»* Todo este pasaje tiene por objeto prevenir contra los placeres y pasiones corporales. Compara la materia que es causa de todas ellas a una cortesana, y al par casada, y sobre esta alegoría está planeado todo el libro. En diversos capítulos de este Tratado pondremos de relieve su gran sabiduría al comparar la materia con una esposa infiel, y haremos notar cómo finaliza su libro con el elogio de la mujer que no es adúltera, y se desvive por la buena administración de su casa y posición de su marido. Todos los obstáculos que se oponen al logro de la perfección final por el hombre, toda tacha y rebeldía que le afectan provienen exclusivamente de la materia, como expondremos en el presente Tratado.

Tal es la enseñanza general de toda esa alegoría, a saber: que el hombre no debe seguir únicamente los impulsos de su naturaleza animal, es decir, su materia, la cual es en él semejante a la de los demás vivientes. Tras la anterior explicación y explanado el misterio de esa alegoría, no pretenderás preguntarme qué es lo que está latente en las palabras: *Tenía que ofrecer un sacrificio, y hoy he cumplido ya mis votos,* o la significación de: *He ataviado con tapices mi lecho,* ni qué añade a la idea general: *Pues mi marido no está en casa,* ni lo restante de ese capítulo. Es una serie de detalles relativos al entorno de la alegoría, pues las circunstancias descritas son del orden de las que atañen a los fornicarios, y las expresiones, similares a las usuales entre adúlteros. Entiéndelo bien, pues constituye un principio fundamental para lo que me propongo explicar. Por tanto, si encuentras que en alguno de los capítulos de este Tratado he expuesto el sentido de una alegoría, y llamo tu atención hacia el conjunto del objeto representado, no inquieras todas las particularidades que en ella figuran, ni intentes buscar la analogía con lo tipificado, lo cual te llevaría a una de estas dos cosas: a desviar tu atención del objeto de la alegoría, o a empeñarte en interpretar expresiones que no lo admiten ni se incluyeron a tal efecto. Semejante empeño resultaría una extravagancia, en la que incurren la mayoría de las escuelas del mundo en nuestros días, cada una de las cuales pretende descubrir en las palabras determinados sentidos, totalmente ajenos a la men-

te del autor. Muy al contrario, tú debes proponerte siempre en la mayoría de las alegorías penetrar el conjunto propuesto para su inteligencia, y en ciertas materias te bastará con entender, por mis palabras, que tal asunto es una alegoría, aun cuando nada más te aclare, pues, averiguado se trata de una alegoría, *ipso facto* advertirás cuál es su objeto, y al indicarte yo ese elemento, es como si hubiera removido el obstáculo interpuesto entre la vista y el objeto.

Recomendaciones sobre este Tratado

Si deseas aprehender todo cuanto en él se contiene, sin que nada se te escape, has de relacionar sus capítulos entre sí, y no limitarte en cada uno a su mero contenido general, sino ahondar asimismo en cada palabra inserta en el curso del texto, aun cuando no pertenezca al tema de tal capítulo. El lenguaje empleado en esta obra no lo ha sido al azar, sino con toda exactitud y extremada precisión, procurando no dejar ningún punto oscuro sin aclarar. Nada se ha dicho fuera de lugar, sino para explicar algo que está en el suyo propio. No abordes su lectura a través de tus prejuicios, pues yo saldría perjudicado y tú no te beneficiarías; lo procedente es aprender primero lo que importa saber. Estúdialo con asiduidad y verás aclaradas las mayores oscuridades de la Ley, difíciles incluso para cualquier hombre inteligente. Yo conjuro por Dios (¡exaltado sea!) a todos cuantos lean este Tratado que no comenten ni una sola palabra del mismo, ni expliquen a otros sino lo que está claramente expuesto en los escritos de los Doctores más famosos de nuestra Ley que me han precedido. Quien sorprenda algo no declarado por nuestros Sabios, no deberá enunciarlo a otros, ni tampoco precipitarse a rebatirme [15]; podría ocurrir que lo por él entendido en mis palabras sea precisamente lo contrario de lo que yo insinuara, y me ocasionaría perjuicio a cambio del provecho que yo quise reportarle, *devolviendo así mal por bien* (Sal 38[21]). Por el contrario, todos aquéllos en cuyas manos caiga han de estudiarlo con ahínco, y si en él apagan su sed, aunque sólo sea en un punto de los que están obscuros, conténtense y den gracias a Dios por lo que hayan comprendido. Si nada hallaren que les sea provechoso, considérenlo como no escrito. Si les parece que resultan menoscabadas sus opiniones, deberían *interpretarlo con un criterio favorable* (*'Abôt* 1[6]), aun cuando se trate de la interpretación más abstrusa, como se nos ha inculcado respecto al vulgo, cuánto más tratán-

[15] «Así tradujo Ibn Tibbón esta frase por indicación del propio M., según consta en carta conservada en un ms. de la Biblioteca Bodleyana» (Mk).

dose de nuestros doctos y Doctores de nuestra Ley, que se esfuerzan en enseñárnosla tal como la aprendieron.

Seguro estoy de que todos los principiantes que no hayan efectuado todavía estudios especulativos sacarán provecho de algunos capítulos del presente Tratado; pero los ya formados, imbuidos en el estudio de la Ley y que, como ya dije, se sienten *perplejos*, se beneficiarán de todos los capítulos, y cuánto se alegrarán y qué placer experimentarán con su lectura. En cuanto a los embrollados, cuyo cerebro se encuentra perturbado por teorías opuestas a la verdad y métodos equivocados, que, sin embargo, toman como ciencia verdadera, con pretensiones de hombres especulativos, aun sin saber nada que pueda en realidad de verdad llamarse conocimiento y ciencia, ésos se retraerán de no pocos capítulos y sentirán notoria repugnancia al no captar su sentido, convencidos además de la falsa moneda que tienen en sus manos, su tesoro y su fortuna para el día de la adversidad.

Dios (¡exaltado sea!) me es testigo de los grandes temores que constantemente he experimentado al poner por escrito cosas que deseo incluir en este Tratado, pues son materias ocultas que no figuran en ningún libro de los compuestos por nuestros correligionarios, en esta época de la Diáspora, que se nos han conservado. ¿Y cómo podría yo decir algo nuevo y consignarlo? Pero me he apoyado en dos principios: uno es lo que se ha dicho sobre cosas análogas: «Cuando se trata de obrar por Dios, etc.», y el otro: «Todos tus actos se realicen en nombre del Cielo» (Dios). Así, pues, en estos dos principios me he sustentado para lo expuesto en ciertos capítulos de este Tratado. En conclusión, me encuentro como quien, encerrado en una encrucijada, sin posibilidad de exponer una verdad bien asentada, si no es a un solo hombre destacado, desagradando a millares de ignorantes, prefiere arrancar a ese único de la perplejidad en que se halla sumido y evidenciarle el camino de su extravío, con el fin de que llegue a la perfección y consiga la tranquilidad.

Prelusión

En cualquier libro o exposición se encontrará alguna de las siete causas siguientes de contradicción u oposición [16].

[16] M., amante como pocos y paladín esforzado de la verdad, se anticipa a posibles críticas de su obra y nos da aquí siete claves que pueden elucidar algunas contradicciones reales o aparentes, tanto de su obra como de las numerosas referencias de los Doctores judíos en ella citados, y que tienen además aplicación universal.

Causa 1.ª El autor ha recopilado palabras de gentes de opiniones dispares, sin citar los nombres ni consignar la paternidad de cada una. En tal obra aparecerán contradicciones o afirmaciones antagónicas, dado que, entre dos proposiciones, una reflejará el sentir de un individuo, y la segunda, de otro.

Causa 2.ª El autor del libro profesó primeramente tal teoría, que después cambió por otra, y aparecen juntas ambas posiciones.

Causa 3.ª Tales aseveraciones no se toman en su obvio sentido, sino unas literal y otras metafóricamente, ambas con su genuina significación, o bien las dos proposiciones contradictorias conforme a su sentido literal son alegorías, y, a través del mismo, *parecen* contradecirse y oponerse entre sí.

Causa 4.ª Es el caso de una determinada condición que no se indica de modo explícito en su lugar, o bien los dos asuntos son divergentes y no se concreta en él uno de ellos, de manera que aparentemente hay contradicción en el texto, sin que realmente exista.

Causa 5.ª La necesidad de la enseñanza o exposición de una materia obscura e intrincada que ha de mencionarse o presuponerse para la enucleación de una cuestión fácil y debe preceder a la primera, dado que siempre ha de empezarse por lo más sencillo, obliga a que en tal circunstancia el docente se ingenie para explicar el primer asunto de alguna manera, sin pretender su exhaustividad, fiándolo a la imaginación del oyente, a fin de que comprenda lo que en ese momento se quiere poner a su alcance. Después, en su lugar adecuado, se expondrá minuciosamente esa materia obscura en su auténtica realidad.

Causa 6.ª La contradicción se presenta velada y no se hace ostensible sino tras varias premisas. Cuantas más se precisen para desvelarla, tanto más se ocultará el autor, el cual pensará no hay contradicción entre las dos primeras proposiciones. Sin embargo, tomando cada una de éstas y añadiéndole una premisa justa de la cual resulte necesaria conclusión, y procediendo igualmente con cada conclusión, juntando a cada cual una premisa verdadera para deducir una consecuencia perentoria, se llegará, tras una cadena de silogismos, a desvelar la contradicción u oposición entre las dos últimas conclusiones. Lo propio les ocurre hasta a los escritores conspicuos. Solamente en el caso de que entre las dos primeras proposiciones hubiera manifiesta contradicción, y el autor, olvidando la primera, al consignar la otra en lugar diferente de su obra, el tal revelaría tamaña deficiencia que sería indigno de figurar entre aquéllos cuyas palabras merecen atención.

Causa 7.ª Las necesidades de la exposición en materias notoriamente obscuras obligan a velar ciertos detalles y revelar otros. Ocurre a veces que se impone sustentar la argumentación a base de una determinada premisa, en tanto que otro se ve compelido a apoyarse en la contradictoria de la primera. En caso semejante, el lector vulgar no deberá percatarse de tal contradicción, para lo cual el autor habrá de ingeniarse para disimularla a todo trance.

En cuanto a las contradicciones que se encuentran en la *Mišná* y las *Baraitôt,* obedecen a la Causa 1.ª Así, constantemente verás que afirman: «El principio contradice el final», y la respuesta es: «El principio es la sentencia de tal doctor, y el final, de otro.» Igualmente encontrarás que dicen: «Rabbí[17] asiente a la opción de tal doctor y la consigna sin nombrarle, y en otro aprueba lo que dijo un tercero y transcribe simplemente su sentencia.» A menudo encontrarás expresiones como ésta: «¿A qué doctor pertenece esta aseveración anónima? —A tal o cual. ¿De quién es ese texto de la *Mišná*? —De fulano.» Los ejemplos son innumerables.

Las contradicciones y discrepancias que aparecen en el Talmud proceden de la 1.ª o la 2.ª Causa, de ahí que a cada paso encuentres: «En este punto coincide con tal doctor, y en otro, con uno diferente.» Incluso se dice: «En un caso asiente con él y en otro, disiente.» Asimismo: «Dos *'Ămôrā'îm*[18] discrepan de la opinión de tal doctor.» Todos estos casos encajan en la 1.ª Causa. Respecto a la 2.ª dicen, por ejemplo: «*Rab* renunció a tal opinión» o «*Rabā,* a tal otra, y en tal caso se investiga cuál de las dos es la última. Análogamente se dice: «En la primera recensión, *Rabbí Aši*[19] afirma tal cosa, y en la segunda, tal otra.»

En cuanto a la contradicción u oposición en el sentido externo de ciertos pasajes de cualquier Libro profético, provienen de la 3.ª o 4.ª Causa, y tal es el objetivo primordial de esta Prelusión. Bien sabes que los Doctores (¡bendita sea su memoria!) acostumbran a decir: «Un texto se expresa de esta manera, y otro, de distinta.» Plantean la aparente contradicción y a seguida explican que hay una condición tácita, o se trata de materias diferentes. Por ejemplo: «Oh Salomón, ¿no basta que tus palabras contradigan las de tu padre, sino que entre ellas mismas?, etc.» Así se expresan a menudo los Doctores (¡bendita sea su memoria!), pero lo más

---

[17] *Rabbí* por excelencia, sin más denominación, en la literatura mišnaico-talmúdica y obras con ella relacionadas, designa a R. Yᵉhudá ha-Naśí el Santo *(Rabbênû ha-Qadôš)* (m. 220), último de los *tannaítas* (literal «repetidores», es decir, instructores, maestros de la Ley oral), que en número de más de doscientos cincuenta elaboraron la *Mišná* (*vid.* H. L. H., pp. 395-396).

[18] *Amoraítas,* o expositores, son los Doctores, comentaristas de la *Mišná,* que elaboraron la Guemará, segunda parte, específica, del *Talmud,* en sus dos recensiones, según la región donde estaban situadas las respectivas academias: T. palestinense, impropiamente llamado *Yᵉrušalmí,* y T. *bablí,* babilónico (*vid.* H. L. H., II parte, cap. VII).

[19] Rab o Rabbí (352.427), presidente de la Academia de Sura y uno de los principales compiladores del T. babilónico.

corriente es que se refieran a cuestiones proféticas relacionadas con preceptos religiosos o enseñanzas morales. Por nuestra parte, solamente queremos llamar la atención acerca de ciertos versículos que en su sentido literal ofrecen contradicciones en orden a determinadas opiniones y creencias. Algunos se explicarán en este Tratado, dado que su tema también se inserta en los *misterios de la Torá.* Ahora bien, si en los libros proféticos hay contradicciones emanadas de la Causa 7.ª, es una cuestión de estudio e investigación, que no debe resolverse al azar.

Respecto a la diferencia observable en los escritos de los verdaderos filósofos, dimana de la Causa 5.ª, y la mayoría de las contradicciones que se encuentran en las obras de los autores y comentaristas que no hemos mencionado provienen de la Causa 6.ª A la misma corresponden otrosí graves contradicciones existentes en las *Midrāšôt* y las *Haggādôt.* Por eso recomiendan: «Nada de cuestiones sobre dificultades en las *Haggādôt*» También las hay que son debidas a la Causa 7.ª

Las posibles divergencias apreciables en el presente Tratado se sitúan dentro de las Causas 5.ª y 7.ª Advierte esto, compréndelo bien y recuérdalo perfectamente para que no te confundas en algunos capítulos.

Tras estos preliminares, me ocuparé en primer lugar de los términos cuyo sentido exacto importa elucidar, conforme a su contexto en cada pasaje: será la clave para adentrarse en lugares cuyas puertas están cerradas, y cuando éstas se abran y se haya penetrado en su interior, las almas encontrarán en ellos reposo, los ojos deleite, y los cuerpos, solaz de sus fatigas y trabajos.

Abrid las puertas, que entre un pueblo justo, que se mantiene fiel
(Is 26²)

Capítulo Primero

[*Ṣèlem* («imagen») y *dᵉmût* («semejanza»).
Sobre la incorporeidad de Dios]

Pensaron algunos que el hecho de significar *ṣèlem,* en hebreo, la forma y aspecto de una cosa, inducía a la corporificación de Dios, conforme a lo dicho: *«Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza»* (Gn 1²⁶). Creían, en consecuencia, que Dios tiene figura de hombre, es decir, su forma y aspecto; deducción obligada era la neta doctrina de la corporeidad de Dios, convencidos de que si se apartaban de tal creencia, desmen-

tían el texto bíblico y hasta negaban la existencia de Dios, si no era un cuerpo con cara y manos, como ellos, en forma y aspecto, salvo que más grande y resplandeciente, a su juicio, y su substancia no precisamente «carne y sangre»[20]: es lo sumo que podían concebir con respecto a Dios. En cuanto a lo que debe afirmarse para descartar la corporeidad y asentar la unidad verdadera, cuya realidad se basa en la exclusión de la corporeidad, su cumplida demostración la averiguarás a lo largo de este Tratado; en el presente capítulo me limito a una simple indicación, con vistas a la elucidación de *ṣèlem* y *dᵉmût*.

Digo, pues, que la *forma*, según la opinión vulgar, es decir, la configuración y aspecto de una cosa, se designa en hebreo mediante el substantivo *tō'ar*. Así, p. e.: *«de hermosa presencia y bello rostro»* (Gn 39[6]); *«¿Cuál es su figura?»* (I Sm 28[14]); *«con aspecto de un hijo de rey»* (Jc 8[18]). Y de la estructura artificial se dice: *«lo ejecuta con los cinceles, lo marca con el compás»* (Is 44[13]). Es una denominación que jamás se aplica a Dios (¡exaltado sea!) — ¡lejos de nosotros! En cuanto a *ṣèlem*, se aplica a la *forma natural*, es decir, a la esencia constitutiva de una cosa, lo que ella es en sí y compone su realidad, en cuanto tal ente determinado. En el hombre es la razón de donde procede su capacidad intelectiva, y a causa de la misma se dijo de él: *«Y creó Dios al hombre a imagen Suya»* (Gn 1[26]). Y asimismo: *«Tú despreciarás su apariencia»* (de los impíos) (Sal 73[20]), porque el desprecio afecta al alma, que es la forma específica, no a la disposición y aspecto de los miembros. Afirmo asimismo que la razón de llamar a los ídolos con el mismo nombre de «imágenes» (*ṣᵉlāmîm*) estriba en que se buscaba en ellos la razón de lo supuesto, no su figura y aspecto. Lo propio digo respecto a la expresión: *«una imagen de vuestros tumores»* (I Sm 6[5]), pues lo que se apetecía era el medio para apartar el mal de los tumores, no su aspecto. De todos modos, si hubiera de admitirse que el nombre *ṣèlem*, expresivo de la imagen de éstos y de los ídolos, ha de referirse a su estructura y aspecto, el término sería polivalente o anfibológico, y designaría no ya solamente la *forma específica*, sino también la *artificial*, así como las estructuras análogas de los cuerpos físicos y su aspecto externo. Al decir: *«Hagamos al hombre a nuestra imagen»* se habría querido significar la *forma específica*, es decir, la capacidad intelectual, no la figura y el aspecto. Queda, pues, explicada la diferencia existente entre *ṣèlem* y *tō'ar*, y la significación del primero.

Por lo que se refiere a *dᵉmût*, es un derivado de *dāmāh* («asemejarse») e indica asimismo similitud respecto a una idea. Cuando se dice: *«Me asemejo al pelícano del desierto»* (Sal 102[7]), no es en cuanto a sus alas y plumaje, sino a la tristeza de uno y otro. Y lo mismo en: *«Ningún árbol del jardín de Dios*

---

20 Es un hebraísmo de estructura dúplice, como tantos otros del lenguaje bíblico, que traduce la expresión *bāśār wā-dām*, que designa, por circunloquio, al hombre, pero en su aspecto de debilidad inherente a su condición específica, sobre todo en su contraposición a Dios (cfr. Mt 16[17], Gl 1[16], etc.).

le igualaba en hermosura» (Ez 31^{8}), donde se trata de una semejanza en orden a la idea de belleza, como en *«Tienen veneno como de serpientes»* (Sal 58^{5}), y: *«Parecen leones ávidos de desgarrar»* (Sal 17^{12}). En todos hay una semejanza ideológica, no de figura ni de aspecto. Igualmente: *«La semejanza del trono»* (Ez 1^{26}) indica una similitud en orden a elevación y majestad, no a la cuadratura, grosor y longitud de los pies, como imaginan los espíritus menguados; y lo propio respecto a la *semejanza de los vivientes* (Ez 1^{13}).

En consecuencia, dado que el hombre se distingue por algo muy singular que hay en él, inexistente en ninguno de los seres que pueblan la esfera lunar, a saber, su capacidad intelectual, para la que no se emplea ni el sentido ni parte alguna corporal, ni extremidades, se la ha comparado con la comprensión divina, independiente de medio alguno, aunque no se da semejanza propiamente dicha, sino sólo a primera vista. Por tal motivo, quiero decir, a causa del intelecto «que se une al hombre», se ha dicho *a imagen de Dios y Su semejanza,* no que Dios (¡bendito sea!) sea un cuerpo dotado de figura [(21)].

Capítulo 2

[*Estado primitivo del hombre y su prevaricación*]

Cierto erudito me planteó hace años una objeción importante, digna de consideración, como igualmente la respuesta dada para su refutación. Pero antes de ocuparme de una y otra, diré que cualquier hebreo sabe que el término *'Ĕlōhîm* es polivalente, pues designa la Divinidad, los Ángeles y los gobernadores de las ciudades. Ya Onqelos el prosélito (¡con él sea la paz!) aclaró, y es correcta su aclaración, que la expresión: *«Seréis como 'Ĕlōhîm* («Dios, dioses»), *conocedores del bien y del mal»* (Gn 3^{5}) [(22)] ha de entenderse en la última acepción, por eso tradujo: «Y seréis como magna-

[21] En la *Biblia Comentada* (B. A. C., I, p. 59) se marca semejante orientación, al afirmar que en el alma racional, con sus dos potencias, inteligencia y voluntad, «se encuentra la última razón de la semejanza del hombre con Dios». En el mismo lugar, a propósito de los dos términos «imagen y semejanza», se dice que «son empleados por el autor en sentido enfático, para destacar la gran semejanza entre Dios y la criatura que va a ser su lugarteniente en la Creación». Asimismo se dice: «El contexto parece insinuar que esa imagen y semejanza del hombre con Dios está en el dominio sobre todas las cosas creadas... Tal es la corona real del hombre.»

[22] Las versiones, antiguas y modernas, fluctúan en este lugar entre los términos «Dios, dios, dioses». Alguna rara, p. e., el propio Mk, soslayan la dificultad conservando la misma voz hebrea *'Ĕlōhîm.* Digamos de paso que las traducciones de las numerosas citas bíblicas que esmaltan el *Môrèh* de su insigne traductor francés ofrecen a veces matices muy acertados, dignos de tenerse en cuenta para la Exégesis escrituraria.

tes». Tras esta observación previa acerca de la equivocidad de este nombre, pasemos a la objeción.

Conforme al sentido literal del texto —manifestaba el objetante—, diríase que el propósito primero respecto al hombre era que se asemejase a los demás animales, carentes de inteligencia y reflexión, incapaces de distinguir entre el bien y el mal; pero que, al rebelarse, su desobediencia le granjeó esta gran prerrogativa privativa del hombre, cual es el discernimiento que poseemos, lo más noble de nuestro ser y constitutivo de nuestra substancia. Es maravilla que el castigo de su desobediencia se haya traducido en otorgarle una perfección que antes no tenía, el intelecto. Exactamente es como lo que cuentan de cierto individuo, que, tras haber prevaricado y cometido grandes desmanes, fue metamorfoseado y colocado como un astro en el cielo. Tal era la intención y sentido de la objeción, aunque no con las mismas palabras. Atiende ahora a los términos de nuestra refutación.

Tú eres —le dijimos— un espíritu superficial e irreflexivo, que te imaginas comprender un libro, guía de antiguos y modernos, dedicándole simplemente algunos momentos de ocio substraídos a la bebida y la sexualidad, como si se tratara de un libro de historia o de poesía. Percátate y recapacita que la cuestión no es como te figuraste de buenas a primeras, sino como se aclarará con las consideraciones al respecto. La inteligencia que el Creador infundió en el hombre constituye su suprema perfección, es la que poseía Adán antes de su desobediencia, y por esta razón se dice de él que fue creado *a imagen de Dios y a Su semejanza*, por lo cual se le habló e intimó un precepto, según se dice: *«Y le dio este mandato,* etc.» (Gn 2[16]). No se dan órdenes a las bestias, ni a nadie que carezca de razón. Por ella distingue el hombre lo verdadero de lo falso, y esta facultad la poseía perfecta y cabal. Ahora bien, la fealdad y la belleza se dan en lo opinable, no en lo inteligible, pues no se dice que la proposición: «el cielo es esférico» sea bella, ni que «la tierra es plana» sea fea, sino, respectivamente, verdadera y falsa. Así en nuestra lengua para designar «verdadero» y «falso» se usa *'ĕmèt* y *šèqer,* y para «bello» y «feo», *ṭôb* y *rā'*. Por la razón, pues, discierne el hombre lo «verdadero» de lo «falso», y esto acontece en todas las cosas inteligibles. Por tanto, cuando Adán se encontraba en la plenitud y perfección de su estado, sin más que su naturaleza primitiva y sus nociones inteligibles, por las que se nos dijo de él: *«Y lo has hecho poco menor que 'Ĕlōhîm»* («Dios o Ángeles») (Sal 8[6]), no tenía facultad cuyo objeto fuera «lo probable» en cualquier forma, y ni siquiera lo captaba, hasta el extremo que lo más ostensiblemente feo entre lo «probable», como es descubrir su desnudez, no era feo en su concepto, ni comprendía semejante fealdad. Pero cuando, al prevaricar, cedió a sus apetencias imaginativas y deleites corporales de los sentidos, conforme a lo atestiguado:

«...que el árbol era bueno para comer de él y hermoso a la vista», fue castigado con la privación de aquella comprensión intelectual. Por tal motivo transgredió la orden que se le había intimado, en atención a su razón, y, al conseguir el conocimiento de «lo probable», fue absorbido por el concepto de lo feo y lo bello, percatándose del valor de lo que había perdido y de lo que había sido despojado y a qué estado había quedado reducido. Tal es el sentido de: *«Y seréis como 'Ĕlōhîm, conocedores del bien y del mal» (ibíd.* 3[5]). No se dijo: conocedores de «lo falso» y «lo verdadero», o: conscientes de «la falsedad» y «la verdad», dado que dentro de «lo necesario», no existe en absoluto «bueno» y «malo», sino «falso» y «verdadero». Considera asimismo esta frase: *«Abriéronse los ojos de ambos, y "reconocieron" que estaban desnudos» (ibíd.* 3[7]). No se dice: *«Abriéronse los ojos de ambos y "vieron"»,* porque lo visto anteriormente, lo «veía» también después, ni que hubiera tenido una venda, ahora retirada, sino que le advino otro estado, en el cual encontró feo lo que antes no. Has de saber que este término —me refiero a *pāqaḥ* —únicamente se emplea en la acepción de «abrir la vista intelectual», no en el de recobrar tal sentido, como, por ejemplo: *«Dios la abrió los ojos»* (Gn 21[19]); *«Entonces se abrirán los ojos de los ciegos»* (Is 35[5]); *«Abiertos tenías los oídos, pero no oíste» (ibíd.* 42[20]), expresión análoga a ésta: *«Tienen ojos para ver y no ven»* (Ez 12[2]).

Respecto a lo dicho de Adán: *«Cambia su rostro y lo despachas»* (Jb 14[20]), ha de interpretarse y comentarse así: «Cuando cambió de dirección, fue expulsado», porque *pānîm* («rostro») es un nombre derivado de *pānāh* («volverse»), porque el hombre dirige su mirada hacia aquello que constituye su objetivo. Por tal motivo se dice: cuando cambió de dirección y se fue hacia donde le había sido vedado dirigirse, fue expulsado del Edén, castigo parejo a su desobediencia, «medida por medida», porque habíasele permitido comer cosas agradables y deleitarse en el solaz y la tranquilidad; mas por su avidez y seguir sus placeres y su fantasía, como hemos dicho, comiendo lo que le había sido prohibido, fue privado de todo y forzado a comer los más viles alimentos y lo que anteriormente no le había servido de nutrimento, y aun esto, a fuerza de dolor y fatiga, conforme se dice: *«Te dará espinas y abrojos,* etc. *con el sudor de tu rostro»* (Gn 3[18-19]), y a seguida se dice expresamente: *«Y le arrojó Yhwh Dios del jardín de Edén, a labrar la tierra» (ibíd.* v. 23). Y le hizo semejante a los animales en su alimentación, y en gran parte de sus situaciones, conforme a la sentencia: *«Y comerás de las hierbas del campo»* (v. 18). Asimismo, como explicación de ese pasaje, se dijo: *«Pero el hombre no perdura en su esplendor, es semejante a las bestias, que perecen»* (Sal 49[13]). Alabanza al Señor de esa voluntad, cuyo término y sabiduría son incomprensibles [(23)].

[23] Esta exclamación admirativa recuerda las de San Pablo en Rm 11[33-34].

Capítulo 3

[*T*^{e}*mûnā*^{h} («forma») y *tabnît* («figura»).
Su aplicación a Dios]

Es opinión corriente, pero errónea, que los términos *t*^{e}*mûnā*^{h} y *tabnît* en hebreo son sinónimos. Este último es un nombre derivado de *bānā*^{h} («construir») y designa la construcción y estructura de una cosa, es decir, su figura, sea cuadrada, circular, triangular o de cualquier otra hechura. Así se dice: *«La figura del Tabernáculo y de todos sus utensilios»* (Ex 25^{9}); o también: *«Conforme al modelo que en la montaña se te ha mostrado»* (v. 40); *«La imagen de cualquier pájaro»* (Dt 4^{17}); *«la figura de una mano»* (Ez 8^{3}), *«la traza del pórtico»* (Cro 28^{11}). En todos esos pasajes el término designa una estructura, razón por la cual el idioma hebreo no emplea este vocablo en las descripciones referentes a la Divinidad.

T^{e}*mûnā*^{h} es un nombre que se usa por anfibología en tres acepciones diferentes: 1.ª, la forma de un objeto percibido por los sentidos, sin intervención del intelecto, es decir, su estructura y configuración, *v. gr.: «Si os hacéis ídolos de cualquier clase,* etc.» (Dt 4^{25}); *«Puesto que no visteis figura alguna»* (*ibíd.* v. 15). 2.ª Dícese también de la figura imaginaria que un objeto imprime en la fantasía, *v. gr.: «En las visiones nocturnas,* etc.» (Jb $4^{13\ ss.}$), que termina con estas palabras: *«Se paró pero no reconocí su semblante; estaba ante mis ojos un fantasma»,* es decir, había un espectro ante mi vista en sueños [(24)]. 3.ª Expresa la moción verdadera de una cosa captada por el intelecto, y en este sentido se emplea *t*^{e}*mûnā*^{h} hablando de Dios; p. e.: *«Y él contempla el semblante de Yhwh»* (Nm 12^{8}), cuya significación es «Comprende a Dios en su realidad».

Capítulo 4

[*Rā'ā*^{h} («ver»), *hibbîṭ* («mirar») y *ḥāzā*^{h} («contemplar»).
Sus sentidos filosófico y teológico]

Has de saber que los tres verbos *rā'ā*^{h}, *hibbîṭ* y *ḥāzā*^{h} designan la visión ocular, pero se aplican metafóricamente a la aprehensión intelectiva. Por lo que se refiere a *rā'ā*^{h}, es notorio a todo el mundo; dícese, p. e., *«Vio que*

---

24 Sabida es la importancia de las visiones oníricas en la mentalidad y escritos hebreo-bíblicos y rabínicos.

había un pozo en el campo» (Gn 29^{2}), donde se trata de la percepción visual; pero, al decir: *«Y mi corazón contempló mucha sabiduría y ciencia»* (Ecls 1^{16}), se refiere a una percepción intelectual. En este sentido metafórico se aplica siempre dicho verbo al Creador (¡bendito sea!), *v. gr.*: *«He visto a Yhwh»* (I R 22^{19}); *«Aparecióselē Yhwh»* (Gn 18^{1}); *«Y vio Dios ser bueno»* (Gn 1, *passim*); *«Muéstrame tu gloria»* (Ex 33^{18}); *«Y vieron al Dios de Israel»* (Ex 24^{10}). Todos estos casos se refieren a una aprehensión intelectual, y no a visión ocular, pues los ojos únicamente perciben lo corpóreo, y sólo por un lado, con algunos accidentes físicos, tales como colores, figura, etc., y Dios (¡bendito sea!) no aprehende mediante instrumento, como ya diremos.

Igualmente, *hibbîṭ* se refiere a la percepción de algo por el ojo, *v. gr.*: *«No mires atrás»* (Gn 19^{17}); *«Pero su mujer miró a espaldas de él»* (v. 26); *«Si uno mira hacia la tierra»* (Is 5^{30}). Pero se emplea en sentido metafórico a la percepción intelectiva, y a la consideración de una cosa para su comprensión. Así se dice: *«No se ve iniquidad en Jacob»* (Nm 23^{21}), por cuanto la iniquidad es imperceptible para el ojo, como igualmente: *«Y seguían con sus ojos a Moisés»* (Ex 33^{8}), pues, como dicen los Sabios (¡bendita sea su memoria!), expresa la misma idea, indicando que espiaban sus actos y sus palabras, sometiéndolos a examen. En este sentido se dice: *«Mira al cielo»* (Gn 15^{5}), como en profética visión. Así, pues, el verbo *hibbîṭ* aplicado a Dios, encierra siempre este sentido; p. e., «(pues temía) *mirar a Dios»* (Ex 3^{6}); *«Y él contempla el semblante de Yhwh»* (Nm 12^{8}); *«Y no puedes soportar la vista de la iniquidad.»* (Hab 1^{13}).

En cuanto a *ḥāzā^{h}*, se aplica a la visión ocular, *v. gr.*: *«Y logren ver nuestros ojos la ruina de Sión»* (Mq 4^{11}) y metafóricamente, a la percepción del corazón; p. e.: *«Que vio sobre Judá y Jerusalén»* (Is 1^{1}); *«Habló Yhwh a Abraham en visión»* (Gn 15^{1}), y en este sentido translaticio se dice: *«Vieron a Dios»* (Ex 24^{11}). Entiéndelo bien.

Capítulo 5

[*Digresión aclaratoria y ampliación del capítulo anterior*]

El príncipe de los filósofos [25], al abordar la investigación y demostración de ciertas cuestiones notoriamente abstrusas, formula una considera-

[25] Designa a Aristóteles, por cierto con un título aún más elogioso que el usual en la Escolástica cristiana («El Filósofo», por antonomasia). Aquí hace alusión a un pasaje del *Tratado del Cielo*, lib. II, cap. XII, donde el estagirita plantea algunas cuestiones referentes al movimiento de las esferas, en términos muy similares a los que le atribuye M. Los encomios que de él estampa revelan la gran admiración que hacia el filósofo griego sentía el llamado «Aristóteles judío de los tiempos medios».

ción, a modo de disculpa, en el sentido de que no debe el lector, al enjuiciar sus escritos, tildarle de imprudente o temerario, ni precipitado en extremo acerca de materias que ignora totalmente; al contrario, ha de reconocerle el anhelo y diligencia por descubrir e inculcar teorías verdaderas en la medida asequible al hombre. Igualmente decimos nosotros que no debe éste precipitarse en asunto de tal relevancia y gravedad, sin haberse ejercitado en las ciencias y lucubraciones, y sometido su conducta a la más severa disciplina, hasta desarraigar sus fantasiosos deseos e impulsos. Solamente después de asimilados ciertos presupuestos verdaderos e indiscutibles y dominadas las reglas del silogismo y la demostración, así como el arte de evitar los errores del intelecto, podrá lanzarse a la investigación de tal asunto. No deberá afirmar categóricamente a la primera sugerencia que se le ocurra, ni permitir que sus pensamientos pretendan en seguida haber alcanzado el conocimiento de la Divinidad, sino mostrar reverencia y reserva, y detenerse a veces, para ir paulatinamente avanzando. Eso significa: *«Moisés se cubrió el rostro, pues temía mirar a Dios»* (Ex 3[6]), como sentido aditicio al literal [26], a saber: que sentía temor de mirar la hoguera resplandeciente, no que los ojos pudieran percibir la Divinidad, superexaltada sobre toda imperfección. Moisés (¡la paz sea sobre él!) fue por ello alabado, y sobre él derramó Dios (¡ensalzado sea!) su bondad y su gracia, tanto que se pudo decir de él: *«Contempló el semblante de Yhwh»* (Nm 12[8]), pues aseguran los Sabios (¡bendita sea su memoria!) que eso fue recompensa por haber en un principio *ocultado su rostro para no tender su mirada hacia Dios.* Empero «los elegidos entre los hijos de Israel» (Ex 24[11]) procedieron con precipitación, dando rienda a sus cavilaciones, y sólo imperfectamente Le percibieron. Por eso se dijo de ellos: *«Y vieron al Dios de Israel, y bajo sus plantas,* etc.» (*ibíd.* v. 10), y no simplemente: *«Y vieron al Dios de Israel»,* pues el conjunto de la frase sólo tiende a criticar su *visión,* no a precisar el modo. Por tanto, se enjuicia la forma de percepción, como empañada de corporeidad, efecto de la precipitación antes de perfeccionarse. Merecieron exterminio, pero Moisés (¡la paz sobre él!) intercedió en su favor y Dios les otorgó un plazo hasta que fueron quemados en *Tab'ērāh* (Nm 11[3]) como igualmente Nadab y Abihú (Lv 10[2]) en el Tabernáculo de la reunión, conforme a la auténtica tradición. Si tal fue su desenlace, con mayor razón los inferiores —como nosotros y aquellos que están por debajo de nosotros— es justo piensen ante todo en perfeccionar sus conocimientos previos y lograr principios preliminares purifi-

---

26 Recuérdense los cuatro sentidos del texto escriturario señalados en la exégesis cristiana:

> *«Littera gesta docet, quid credar allegoria,*
> *Moralis quid agas, quo tendas anagogia»,*

bien conocidos por M., el cual, acertadamente, como en aquélla, sitúa el literal en el preferente puesto que le corresponde.

catorios del reconocimiento de su mancha, que son los errores, y entonces podrán adelantarse a contemplar la santa presencia divina, conforme se dijo: *«Que aun los sacerdotes, que son los que se acercan a Yhwh, se santifiquen, no sea que Él los hiera»* (Ex 19[22]). Ya Salomón (¡la paz sea sobre él!) recomendó la mayor precaución a quien aspire a tal grado, y con un símil advierte: *«Pon atención a tus pasos, al acercarte a la casa de Dios»* (Ecls 4[17]).

Vuelvo a completar lo que había empezado a explicar, diciendo que «los elegidos entre los hijos de Israel», a causa de sus tropiezos en la percepción, vieron también por lo mismo perturbadas sus acciones y declinaron hacia las cosas corporales, por defecto de su percepción; por eso se dice: *«Le vieron, y comieron y bebieron»* (Ex 24[11]). Respecto al final del precitado versículo que dice: *«Bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro,* etc.» (Ex 24[10]), se explicará en algunos capítulos de este Tratado [27].

En resumen, nuestra intención es dejar bien claro que cuando el verbo *rā'āh*, o *ḥāzāh*, o *hibbîṭ* se emplean en dicho sentido, se trata de una percepción intelectual, y no de *visión* ocular, puesto que Dios (¡bendito sea!) no es perceptible a los ojos corporales. Esto no obstante, si alguno, de limitada comprensión, no aspira a llegar a ese grado al que nosotros deseamos ascender, y admite que todos esos términos, empleados en dicho sentido, designan la percepción de ciertas luces *creadas,* sean ángeles u otra cosa, no hay en ello inconveniente.

Capítulo 6

['*Îš* («hombre») e *'iššāh* («mujer»); *su sentido literal y metafórico*]

Los dos nombres con que al principio se designó al *hombre* y la *mujer,* hiciéronse extensivos después al macho y la hembra de todas las demás especies animales. Así, se dice: *«De todos los animales puros toma dos setenas, al hombre y su mujer»* (Gn 7[2]), equivalente a *«macho* y *hembra».* Posteriormente el substantivo *'iššāh* se aplicó en sentido metafórico a cualquier objeto apropiado para ensamblarse con otro, como en el caso de: *«Las cinco cortinas irán unidas una con otra»* (lit. «la hembra con su hermana»). Está claro que *'āḥôt* («hermana»), al igual que *'āḥ* («hermano») se emplean como sinónimos de *'îš* e *'iššāh*.

[27] *Vid. infra,* cap. 28 de esta I parte, y cap. IV de la III.

Capítulo 7

[*Verbo yālad* («dar a luz, engendrar, procrear»);
su sentido propio y metafórico]

Conocida es la significación de esta palabra, a saber «procrear», p. e., *«Y le dieran hijos»* (Dt 21[15]). Después se usó el vocablo en sentido figurado para la producción de cosas naturales, v. gr.: *«Antes de ser engendrados los montes»* (Sal 90[2]), y también en la acepción de «hacer germinar» lo que la tierra produce, por analogía con el parto, p. e., *«... habiéndola fecundado y hecho germinar»* (Is 55[10]), e incluso para los acontecimientos temporales, como si se tratara de cosas que nacen, v. gr.: *«Pues no sabes lo que dará de sí»* (el día de mañana) (Pr 27[1]). Finalmente se aplicó a los aconteceres de orden intelectual y las opiniones y doctrinas de ellos derivadas, como al decir: *«Y engendrará la mentira»* (Sal 7[15]). En ese sentido se dijo: *«Y haber pactado con los extranjeros»* (Is 2[6]), es decir, se contentan con sus opiniones, como parafrasea Jonatán b. Uziel (¡la paz sobre él!), en la versión de este pasaje: «Y se acomodan a las leyes de las naciones.» En este mismo sentido, aquel que ha enseñado algo a alguien y le ha inculcado una opinión, en lo concerniente a ésta es como si él fuera el autor; en ese sentido se llama a los discípulos de los profetas «hijos de los profetas», como diré al explicar la polivalencia del substantivo *bēn*[28].

En consonancia con esta metáfora se dijo de Adán: *«Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su imagen y semejanza»* (Gn 5[3]). Ya antes se puntualizó lo que significa la *imagen* y *semejanza* de Adán, a saber, que ninguno de sus hijos anteriores logró la verdadera forma humana, lo que se llama «imagen y semejanza de Adán», a la cual se refieren las palabras *«a imagen de Dios y su semejanza»*. Respecto a Set, sólo después que le instruyó y le otorgó la comprensión, logrando así la perfección humana, se dice que *«Adán engendró a su imagen y semejanza»*. Como bien sabes, quienquiera que no haya conseguido esa *forma,* cuyo sentido hemos expuesto, no es un hombre, sino un animal con figura y rasgos humanos, pero dotado de la facultad, que no tienen los demás animales, de causar toda clase de daños y males; porque el intelecto y la razón que le estaban destinados para alcanzar una perfección que le ha sido inasequible, los emplea para omnímodas maquinaciones malignas, resultando, en consecuencia, algo semejante al hombre o su parodia. Tales fueron los hijos de Adán anteriores a Set, y por tal motivo asevera el *Midraš:* «Adán, durante los ciento treinta años que estuvo reprobado, engendraba *espíritus,* es decir, *demonios;*

---

28 El autor abrigaba sin duda el propósito de dedicar, en esta I parte, un capítulo al término *bēn* (que bien se lo merecía), pero no llegó a realizarlo.

pero cuando recabó su gracia, engendró sus semejantes, es decir, «a su imagen y semejanza». Es lo que significan las palabras: *«Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su imagen y semejanza»* [29].

Capítulo 8

[*Māqôm* («lugar»); *sentido de su aplicación a Dios*]

El término *māqôm* designa originariamente un «lugar, particular o común», acepción que después se hizo extensiva al rango y categoría de una persona, es decir, su excelencia en cualquier orden, como, v. gr.: «Fulano ocupa tal lugar en tal cosa.» Bien sabes tú su frecuente uso en nuestra lengua, v. gr. cuando se dice: «Ocupaba el puesto de sus padres en sabiduría y piedad», o bien: «La discusión sigue *statu quo»,* es decir, en su mismo punto. En este sentido metafórico se dijo: *«Loada sea la gloria de Yhwh en Su lugar»* (Ez 3[12]), es decir, según su preeminencia y dignidad en el universo. Igualmente toda expresión de «lugar» referida a Dios designa sencillamente el grado de Su existencia (¡exaltado sea!), que nada tiene comparable ni semejante, como después se demostrará.

Advierte que, al explicar en este Tratado la polivalencia de un nombre determinado, no nos proponemos únicamente suscitar la atención sobre la materia tratada expresamente en tal capítulo, sino más bien abrir la puerta y atraer la consideración sobre las diversas acepciones del vocablo en cuestión que interesan a nuestro propósito, no con vistas a los hablantes de cualquier lengua [30]. Deber tuyo será consultar los Libros proféticos y demás compuestos por los Sabios, estudiar cuantos términos en ellos se emplean e interpretar todos los nombres homónimos conforme al sentido adecuado al tema correspondiente. Esa es la clave del presente Tratado y demás escritos nuestros. Sirva de ejemplo la referencia a *māqôm* en el pasaje: *«Loada sea la gloria de Yhwh en Su lugar»,* que verás encierra el mismo sentido de *māqôm* en: *«He aquí un lugar cerca de Mí»* (Ex 33[21]), es decir, un punto de especulación y reflexión intelectual, no ocular, considerando el *lugar* aludido de la montaña, donde se operaba el retiro de Moisés para alcanzar la perfección.

---

[29] No es menester advertir que tales teorías carecen totalmente de fundamento exegético.

[30] Como acertadamente resalta Mk, «el autor da a entender que, en la elucidación de las palabras, su objetivo es únicamente indicar sus diversos sentidos filosóficos, prescindiendo de explicaciones de índole filológica o de las diversas acepciones de las mismas en el habla vulgar».

Capítulo 9

[*Kissē'* («trono, sede»);
cómo ha de entenderse el «trono de Dios»]

Sabido es su sentido lingüístico originario en la lengua hebraica, para expresar el *trono,* y, dado que éste solamente lo ocupan magnates y pudientes, como son los reyes, y, por consiguiente, es una cosa visible, relacionada con la grandeza, elevación y prepotencia del agraciado, el santuario se ha llamado *trono,* para manifestar la grandeza de Aquel que en él se ha revelado y ha proyectado desde él Su luz y Su gloria. Por eso dice la Escritura: *«Trono de gloria, excelso desde el principio»,* etc. (Jr 17^{12}). Por razón de este sentido se ha llamado *trono* a los cielos, para indicar a quien lo contempla y lo conoce [(31)] el poder de Aquel que le dio la existencia y movimiento, y, por obra de su munificencia, rige el mundo inferior. Así se dice: *«El cielo es mi trono»,* etc. (Is 66^{1}), es decir, patentiza mi existencia, mi grandeza y mi poderío, al modo como el trono hace ostensible la superioridad de quien de él se ha hecho acreedor. Tal es la doctrina que deben creer los buscadores de la verdad, y no que exista un cuerpo sobre el cual la Divinidad (¡superexaltada sea!) esté encumbrada. Manifiesto se te hará que Él (¡ensalzado sea!), siendo incorpóreo, ¿cómo había de ocupar un lugar y situarse sobre un cuerpo? La realidad es, como hemos indicado, que todo lugar ennoblecido por Dios y distinguido con su luz, como son el santuario o el cielo, se denomina *trono.*

Ahora bien, la amplificación metafórica de la lengua que implica el decir: *«Alzó la mano contra el trono de Yhwh»* (Ex 17^{16}) [(32)] es una demostración de su grandeza y majestad, que no debe representarse como cosa ajena a Su esencia, ni como una de sus criaturas, como si Él (¡exaltado sea!) existiera lo mismo sin trono que con trono. Ello implicaría, ciertamente, una impiedad, pues claramente se dijo: *«Mas Tú, ¡oh Yhwh!, reinas por siempre, y Tu trono permanece por generaciones y generaciones»* (Lm 5^{19}), prueba patente de que se trata de algo inseparable de Él. Consiguientemente, en este pasaje y similares, el término *trono* expresa Su sublimidad y grandeza, inseparables de Su esencia, como se expondrá en algunos capítulos del presente Tratado [(33)].

---

[31] «Es decir, aquel que tiene de Él un conocimiento científico y sabe de las esferas y sus movimientos» (Mk).

[32] «El autor quiere decir: si se ha hablado de un trono de Dios en pasajes donde no se trata ni del santuario ni del cielo» (Mk).

[33] *Vid. infra* los capítulos que versan acerca de los atributos divinos.

Capítulo 10

[*Verbos yārad* («descender») y *'ālāh* («subir»); *sus sentidos material, metafórico y aplicado a Dios*]

Ya previnimos que cuando en este Tratado nos referimos a cualquier término polivalente, no intentamos agotar todas las acepciones del mismo, dado que no es ésta una obra de Lingüística: nos limitamos únicamente a los que interesan a nuestro propósito.

De este orden son *yārad* y *'ālāh* (y los substantivos *yᵉrîdāh*, «descenso», y *'ălîyāh*, «subida», términos corrientes en hebreo, con la significación de «bajar» y «subir». Cuando un cuerpo es transportado de un lugar a otro más bajo se dice *yārad*, y cuando se traslada de un lugar a otro más elevado [(34)], se emplea *'ālāh*. Después se aplicaron metafóricamente estos dos términos a la dignidad y poderío, y, de consiguiente, cuando se rebaja la categoría de una persona, se dice *yārad*, y cuando se ha realzado su dignidad, *'ālāh*. Así dice Dios (¡exaltado sea!): *«El extranjero que habita en medio de ti subirá por encima de ti cada vez más alto y tú bajarás cada vez más bajo»* (Dt 28[43]). Igualmente se lee en la Escritura: *«Yhwh, tu Dios, te pondrá en alto sobre todos los pueblos de la tierra»* (*ibíd.* v. 1). Y en otro lugar: *«Yhwh engrandeció en extremo a Salomón»* (I Cro 29[25]). Como sabes, los Doctores emplean a menudo esta expresión: «Las cosas sagradas se deben *realzar* y no *rebajar.»* Análogamente se habla asimismo del rebajamiento intelectual en la especulación; cuando uno declina sus pensamientos hacia algo muy vil, se dice que «desciende», y, a la inversa, cuando dirige sus reflexiones a un objeto elevado y sublime, se dice que «se encumbra» [(35)].

Ahora bien, nosotros, los adamitas, nos encontramos en el lugar ínfimo de la Creación y en el grado más bajo con respecto a la esfera circundante [(36)], en tanto que Él (¡ensalzado sea!) está en la suprema categoría, en razón de su existencia, grandeza y poderío, no por una prominencia de lugar, queriendo como Él quiso (¡ensalzado sea!) irradiar de sí la sabiduría y derramar la revelación sobre algunos de nosotros, empleó, al hablar de la revelación que adviene sobre el profeta, o de la penetración de la divina Presencia en un lugar, la expresión «bajar», y, al referirse a la cesación del estado profético en un individuo, o al apartamiento de la divina Pre-

---

[34] Ejemplo aclaratorio. «Una comunidad puede enajenar terrenos para destinar su importe a la construcción de una sinagoga; asimismo, con el dinero recabado en la venta de ejemplares de los Profetas se pueden adquirir ejemplares de la Torá; pero está prohibido lo contrario» (Mk).

[35] Como ejemplo de ese sentido alegórico, el autor cita, al final del capítulo, las palabras: «Subió Moisés a Dios.»

[36] «Por *esfera circundante* el autor entiende la esfera superior que envuelve a todas las demás y que, según él, se designa en la Biblia con el término *'ărābôt*. *Vid.* en esta I parte, cap. 70, y principio del 72. *Ítem,* II parte, caps. 6 y s.» (Mk).

sencia de un sitio, el término «subir». De suerte que todo «descenso» o «subida» que encuentres referente al Creador (¡exaltado sea!) han de entenderse en la acepción indicada. De igual manera, cuando se desencadena una calamidad sobre un país o comarca, por obra de la voluntad sempiterna —advirtiendo que los Libros proféticos, antes de relatar semejante siniestro, prenuncian que Dios «visitó» las obras de aquellas gentes, y a seguida abatió sobre ellas el castigo—, entonces se emplea igualmente la expresión «bajar», porque el hombre es un ente ruin y despreciable para que sus acciones sean visitadas, y sufrir condigno castigo, si no es por la voluntad soberana. Esto ya se indicó claramente en dichos Libros proféticos, donde leemos: *«¿Qué es el hombre, para que de él te acuerdes, y el hijo del hombre, para que de él te cuides?»* (Sal 8[5]), alusión al tema que tratamos. Se ha empleado, pues, al respecto, la expresión «descender»; p. e.: *«Bajemos, pues, y confundamos su lengua»* (Gn 11[7]); *«Bajó Yhwh para ver»* (v. 5); *«Voy a bajar, a ver» (ibíd.* 18[21]). La significación en todos estos pasajes es el castigo infligido a los de aquí abajo.

En cuanto a la acepción primera, me refiero a la de «revelación» y ennoblecimiento, es frecuente, p. e.: *«Yo descenderé y contigo hablaré allí»* (Nm 11[17]); *«Descendió Yhwh sobre la montaña del Sinaí»* (Ex 19[20]); *«Bajará Yhwh a la vista de todo el pueblo» (ibíd.* v. 11); *«Y ascendió Dios del lugar donde le había hablado»* (Gn 35[13]); *«Y Dios se remontó de junto a Abraham»* (*ibíd.* 17[22]).

En cambio, el texto: *«Subió Moisés a Dios»* (Ex 19[3]) encierra el tercer sentido, aun indicando al propio tiempo que «subió a la cima de la montaña», sobre la cual descendió la luz creadora[37], pero no que Dios (¡exaltado sea!) tenga un lugar de subida o de bajada. ¡Cuán encumbrado está sobre las fantasías de los necios![38].

Capítulo 11

[*Yāšab* («sentarse, asentarse, permanecer»; *yᵉšîbāh*, subst.); *su sentido propio y figurado, su aplicación a Dios*]

La significación primaria de este término en nuestra lengua es la de «estar sentado», *v. gr.* *«Estaba sentado en el sitial»* (I Sm 1[9]); y como [el se-

[37] Frecuentes son las exclamaciones e invectivas de este género en el *Môrèh*, como expresión del legítimo desdén que su autor sentía hacia la petulancia y ridícula presunción de tantos ignorantes.
[38] «Es decir, una luz creada expresamente para representar la *šᵉkînāh* ("divina Majestad"). *Vid. infra*, capítulo 64» (Mk).

dente] se encuentra en la posición más perfecta de estabilidad y reposo, en su sentido metafórico designa este vocablo toda situación firme y estable, sin cambio. De ahí que en las promesas de permanencia y estabilidad formuladas a Jerusalén en su grado culminante se diga: *«Jerusalén será enaltecida y asentada en su lugar»* (Zc 14[10]). Y en otro lugar: *«Hace habitar en casa a la estéril»* (Sal 113[9]), es decir, la afianza y estabiliza. En este último sentido se dice de Dios (¡exaltado sea!): *«Mas Tú, ¡oh Yhwh!, Te asientas por toda la eternidad»* (Lm 5[19]); *«Tú, que tienes Tu asiento en el cielo»* (Sal 123[1]); *«El que mora en el cielo»* (*ibíd.* 2[4]), es decir, el perpetuo y estable, que no admite ninguna especie de mutación, ni de esencia, ni en relación con estado alguno fuera de ella, ni variación con respecto a cualquier otra cosa; puesto que no existe entre Él y lo demás relación alguna que pueda originar un cambio en la misma, como después se explicará [(39)]. Con esto queda patente Su absoluta inmutabilidad, en cualquier orden de perfectibilidad, como Él claramente lo proclama: *«Porque yo, Yhwh, no cambio»* (Ml 3[6]); en este sentido se entiende el verbo *yāšab* (y *yᵉšîbāᵇ*) aplicado a Él (¡exaltado sea!). Ahora bien, en la mayoría de los pasajes se Le relaciona con el cielo, donde no hay cambio ni mutación, es decir, que sus entes individuales [(40)] no están sujetos a variación al modo de las cosas terrenales, que nacen y se corrompen. De igual manera, cuando se pone a Dios (¡exaltado sea!) en dicha relación con las especies de seres sujetos a nacimiento y destrucción, se afirma también de Él que «está sentado», porque esas especies son permanentes, bien ordenadas y de existencia estable, como la de las individualidades celestes. Así se dice: *«Él está sentado sobre el círculo de la tierra»* (Is 40[22]), es decir, Aquel que es perpetuo y estable sobre la redondez de la tierra, por encima de su circuito, aludiendo a las cosas que en ella aparecen sucesivamente. Asimismo se dijo: *«Siéntase Yhwh sobre aguas diluviales»* (Sal 29[10]), es decir, cuando las cosas de la tierra cambiaron y perecieron, no hubo en Él (¡exaltado sea!) cambio alguno de relación, sino que la existente entre Él y cada una de las cosas, ya nazcan, ya perezcan, es únicamente de carácter estable y permanente, porque se ordena a las especies de los seres y no a sus individuos [(41)]. Fíjate en que toda mención de «asiento» referida a Dios será en el sentido indicado.

---

[39] *Vid. infra,* cap. 56.

[40] Por estos *individuos* el autor entiende las esferas celestes y los astros en ellas fijados. *Vid. infra,* cap. 72.

[41] La distinción aquí establecida por M. es muy justa y certera, dejando incólume la inmutabilidad de Dios: *«Yo, Yhwh, no he cambiado»* (*v. gr.: «Ego enim Dominus et non mutor»*) (Ml 3[6]). Recordemos la frase lapidaria de Donoso Cortés: *«Nada está firme sino Dios; todo lo demás pasa y muere, como pasa y muere la espuma que va deshaciendo la ola» (Disc. académico sobre la Biblia).*

Capítulo 12

[*Qûm* («estar en pie, levantarse»; subst. *qayyāmā*^{h});
sus varias acepciones, con numerosos ejemplos]

Qûm es un término polivalente, y una de sus acepciones, «estar de pie», antónimo de *yāšab* («estar sentado»), p. e., *«No se levantó ni se movió a su paso»* (Est 5^{9}). Encierra asimismo el sentido de «estabilidad y afianzamiento o confirmación», p. e., *«Que Yhwh cumpla Su palabra»* (I Sm 1^{23}); *«El campo de Efrón quedó adquirido»* (Gn 23^{17}); *«La casa situada en la ciudad quedará como propiedad»* (Lv 25^{30}); *«La realeza de Israel se afirmará en tus manos»* (I Sm 24^{21}). En este sentido se aplica siempre la palabra *qûm* a Dios (¡exaltado sea!), *v. gr., «Ahora mismo voy a levantarme, dice Yhwh»* (Sal 12^{6}, Is 33^{10}), equivalente a «ahora yo confirmaré mi decreto, mi promesa, mi amenaza»; *«Tú te alzarás y tendrás misericordia de Sión»* (Sal 102^{14}), es decir, Tú confirmarás la promesa hecha de compadecerte de ella. Y como quien está resuelto a realizar algo se siente movido a obrar «incorporándose», dícese de quienquiera que se inclina hacia un objeto que «está de pie», p. e., *«Que mi hijo ha sublevado contra mí a un servidor»* (I Sm 22^{8}). Esta última significación se aplica metafóricamente al decreto divino de destrucción fulminado por Dios contra quienes se hicieron acreedores al castigo, p. e., *«Me alzaré con la espada contra la casa de Jeroboam»* (Am 7^{9}); *«Y se levantará contra la casa de los malvados»* (Is 31^{2}). Es posible que las palabras susodichas: *«Ahora mismo voy a levantarme»* encierren idéntico sentido, como igualmente: *«Tú te alzarás y tendrás misericordia de Sión»,* es decir: tú te levantarás contra sus enemigos. Es la significación expresada en numerosos pasajes, donde no cabe el sentido recto de «estar de pie» o «estar sentado», conceptos ajenos a la Divinidad (¡exaltada sea!). Por tal motivo dijeron los Doctores: «En el mundo superior no ha lugar ni a *estar sentado* ni *de pie»,* porque el verbo *'āmad* es con frecuencia sinónimo de *qûm.*

Capítulo 13

[*'Āmad* («estar en pie, levantado, erecto, enhiesto»; subst. *'ămîdā*^{h});
sus varias acepciones; ejemplos]

'Āmad es un término polivalente, cuyo sentido primordial es el de «estar o ponerse en pie»; *v. gr.: «Cuando compareció en pie ante el Faraón»*

(Gn 41^{46}); *«Aunque se me pusieran delante Moisés y Samuel»* (Jr 15^{1}); *«Y él se quedó en pie junto a ellos»* (Gn 18^{8}). También significa «abstenerse, detenerse, cesar»; p. e., *«Se están ahí callados sin responder»* (Jb 32^{16}); *«Y cesó de tener hijos»* (Gn 29^{35}), y asimismo «estabilizarse, durar, conservarse, subsistir», por ejemplo: *«Para que puedan conservarse largo tiempo»* (Jr 32^{14}); *«Podrás sostenerte»* (Ex 18^{23}); *«Conservó su gusto»* (Jr 48^{11}), es decir, continuó subsistiendo y conservándose; *«Y Su justicia permanece para siempre»* (Sal 111^{3}), o sea es estable y permanente. Siempre que el verbo *'āmad* se refiere a Dios (¡exaltado sea!), se entiende en este último sentido; p. e., *«Afirmaránse aquel día sus pies sobre el monte de los Olivos»* (Zc 14^{4}), es decir, sus causas intermedias, o más bien Sus efectos, o eventos por Él causados, subsistirán, se confirmarán. Insistiremos en esto al hablar de la equivocidad del término *règel* («pie»). En tal acepción asimismo han de tomarse las palabras de Dios (¡exaltado sea!): *«Pero tú quédate aquí conmigo»* (Dt 5^{31}, o v. 28), y *«Yo estaba entonces entre Yhwh y vosotros»* (*ibíd.* v. 5).

Capítulo 14

['*Ādām* («hombre»); *su triple significación*]

En cuanto a la equivocidad del término *'Ādām,* aplícase, ante todo, al primer hombre, y, según la Escritura, se deriva de *'ădāmā^h^* («tierra»)[42]; sirve también como apelativo de la especie; p. e., *«No permanecerá por siempre mi espíritu en el hombre»* (Gn 6^{3}); *«¿Quién sabe si el hálito del hombre,* etc.» (Ecls 3^{21}); *«No tiene el hombre ventaja sobre la bestia»* (*ibíd.* v. 19). Designa también a la multitud, a saber, la plebe, con exclusión de los distinguidos, *v. gr.: «Plebeyos y nobles»* (Sal 49^{3}). En esta tercera acepción tenemos: *«Viendo los hijos de Dios*[43] *que las hijas de los hombres»* (Gn 6^{2}); *«Moriréis como hombres»* (Sal 82^{7}).

---

42 *Vid.* Gn 2^{7} y 3^{23}. Análoga relación semántica presentan *homo* y *humus* en latín.

43 Sobre las varias acepciones del heb. *'Ĕlōhîm, vid. supra,* principio del cap. 2. Pese a la opinión enunciada por M. y la evasiva de Mk. coincidente con los LXX, Símaco, Targumes de Onqelos y Jonatán e incluso SS. Padres hasta el s. IV, las versiones modernas traducen aquí casi unánimemente este término por «Dios», si bien se discute su auténtico sentido (*vid. Biblia Comentada,* I, pp. 126-129). La de Ferrara traduce: «Hijos de los grandes.»

Capítulo 15

[*Nāṣab* o *yāṣab* («quedar parado, estar firme»);
sus acepciones, especialmente en el pasaje de la escala de Jacob]

Aunque estas dos raíces sean diferentes, tienen, como sabes, idéntico sentido en todas sus conjugaciones. Es un término polivalente, con la acepción, unas veces, de «estar en pie, alzarse», *v. gr.*: *«La hermana del niño se mantenía a poca distancia»* (Ex 2[4]); *«Los reyes de la tierra se alzan»* (Sal 2[2]); *«...salieron y se quedaron allí en pie»* (Nm 16[27]), y otras, la de «ser estable, permanente», *v. gr.*: *«Tu palabra está en pie, como los cielos»* (Sal 119[89]), como si dijera «es inconmovible, permanente». Siempre que este término se refiere al Creador encierra este sentido, *v. gr.*: *«Junto a él estaba Yhwh»* (Gn 28[13]), consistente y permanente sobre ella; a saber, la escala, cuya extremidad superior tocaba en los cielos, y la inferior en la tierra, por donde se remontan y ascienden todos los que suben, a fin de llegar a ver a Aquel que está necesariamente arriba, dado que se encuentra de manera estable y permanente en la cumbre de la escala. Es evidente [(44)] que al decir yo aquí «sobre ella», es en razón de la metáfora empleada. Los «mensajeros de Dios» que suben son los Profetas [(45)], de los cuales se dice claramente: *«Y mandó a su ángel»* (Nm 20[16]); *«Subió el ángel de Yhwh de Gálgala a Bétel»* (Jc 2[1]). Con cuánta exactitud se dice «subían y bajaban» —la subida antes que la bajada—, dado que después de haber ascendido y alcanzado algunos peldaños de la escala, tiene lugar la bajada con lo que aprendió para guiar a los moradores de la tierra e instruirles, lo cual se indica mediante el término «descender», como ya hemos explicado [(46)].

Volviendo a nuestro tema, a saber, que *niṣṣāb* significa «estable, perpetuo, permanente», y no «estar en pie» como un cuerpo, en el mismo sentido ha de entenderse: *«Tú te pondrás sobre la roca»* (Ex 33[21]), pues como no se te ocultará, *nāṣab* y *ʿāmad* tienen al respecto una misma significación, y así dijo Dios: *«Yo estaré allí delante de ti en la roca de Horeb»* (*ibíd.* 17[6]).

---

[44] Esta metáfora o alegoría consiste en que «la cabeza de la escala significa la esfera superior, accionada por el Primer Motor, o sea Dios, del cual se dice alegóricamente *está situado sobre ella. Vid.* cap. 70 de esta I parte» (Mk).

[45] «El autor insiste en que ha de tomarse aquí el término *mal'āk* ("ángel") en su sentido primitivo de "mensajero"» (Mk).

[46] *Vid. supra,* cap. 10.

Capítulo 16

[*Ṣûr* («roca»); *sus varias acepciones; aplicado a Dios*]

Ṣûr es un término polivalente, significativo de «roca», *v. gr.*: *«Hiere la roca»* (Ex 17^{6}); también designa una «piedra dura», como el pedernal, por ejemplo: *«Hazte cuchillos de piedra»* (Js 5^{2}), y asimismo la mina de donde se extrae el mineral, p. e., *«Considerad la roca de que habéis sido tallados»* (Is 51^{1}). De esta última acepción deriva el sentido metafórico para expresar la raíz y principio de una cosa; por eso, él mismo, tras la frase susodicha, añade: *«Mirad a Abraham, vuestro padre»* (*ibíd.* v. 2), como aclarando: «La roca de donde habéis sido cortados es Abraham, vuestro progenitor; debéis, por tanto, seguir sus huellas, abrazar su religión y observar sus costumbres; por cuanto la naturaleza de la mina requiere su reencuentro en lo que de ella se ha extraído»

Conforme a esta última acepción se ha llamado a Dios «Roca», como principio que es y causa eficiente de todo lo que existe fuera de Él; por ejemplo: *«Él es la Roca; Sus obras son perfectas»* (Dt 32^{4}); *«De la Roca que te crió te olvidaste»* (*ibíd.* v. 18); *«Su Roca los vendió»* (*ibíd.* v. 30); *«Yhwh es la Roca eterna»* (Is 26^{4}). Igualmente: *«Tu te pondrás sobre la roca»* (Ex 33^{21}), es decir, «apóyate y sosténte en la consideración de que Él (¡exaltado sea!) es el principio universal, el pórtico por donde llegarás hasta Él», como ya hemos explicado [47], a propósito de las palabras: *«He aquí un lugar cerca de Mí» (ibíd.).*

Capítulo 17

[*La expresión metafórica en la Física y en la Metafísica*]

No pienses haya sido únicamente la Ciencia divina la retraída del vulgo: mayormente ocurre en la Física [48]. Ya hemos insistido en que: «Nada del *Ma‘ăśēh be-rē’šît* ante dos personas.» No solamente entre los adeptos de la Torá, sino también entre los filósofos y sabios de los pueblos antiguos que se pronunciaban sobre los principios de las cosas en términos abstru-

47 *Vid. supra*, cap. 8.

48 Este capítulo es un breve paréntesis en la explicación de términos polivalentes. El autor llama aquí la atención sobre el hecho de que las materias de la Física han sido expuestas, al igual que los de la Metafísica, por medio de metáforas.

sos y enigmáticos. Así, Platón y sus predecesores denominaban a la Materia, «hembra», y a la Forma, «macho». Ya sabes que los principios de los seres que nacen y perecen son tres: la materia, la forma y la privación particular inherente a la materia, pues si ésta no contuviera en sí la privación, no sería susceptible de forma, de ahí que la privación sea elemento integrante de los principios. Ésta cesa cuando adviene la forma, y una nueva privación la substituye, y así perpetuamente, como se enseña en la Física. Por tanto, si aun aquellos que nada perderían explicándose con claridad, recurrieron a los términos metafóricos y empleo de imágenes, en su enseñanza, cuánto más necesario será que nosotros, hombres religiosos, evitemos expresar sin velos aquello que resulta de ardua comprensión para el vulgo o en que él se imagina la verdad desfigurada de cómo nosotros pretendemos se entienda. Penétrate bien asimismo de esto.

Capítulo 18

[*Verbos qārab, nāga'* y *nāgaš* («acercarse, tocar»;
subst. *qerîbāh, negî'āh y negišāh*);
sus varias significaciones, recta, científica y teológica]

Estos tres términos tienen unas veces las significación de «abordar, tocar y aproximarse» en orden al espacio, y otras, la unión del conocimiento con el objeto conocido, por analogía con la aproximación de un cuerpo a otro. En cuanto al sentido primitivo de *qārab,* que implica la noción de acercamiento en el espacio, tenemos: *«Cuando estuvo cerca del campamento»* (Ex 32[19]); *«Y el Faraón se acercaba»* (*ibíd.* 14[10]). El sentido originario de *nāga'* es el contacto entre dos cuerpos, *v. gr.: «Y ella tocó sus pies»* (*ibíd.* 4[25]); *«Y tocando con él mi boca»* (Is 6[7]). La acepción primógena de *nāgaš* es «dirigirse hacia una persona», *v. gr.: «Y Judá se adelantó hacia él»* (Gn 44[18]).

La segunda significación de estos tres términos expresa la unión por el conocimiento, una aproximación mediante la percepción, no un acercamiento espacial. En este sentido de «unión por el conocimiento» aparece empleado *nāga'* al decir: *«Porque ha llegado su maldad hasta los cielos»* (Jr 51[9]) [(49)], y empleado *qārab: «Y si alguna cosa halláis demasiado difícil, lle-*

[49] El sentido es: su maldad (o su juicio) ha llegado hasta Dios, que ha sabido de los pecados de Babel y decretado su castigo. Recuérdese que «Cielos» (*v. gr.*, «reino de los cielos»), tanto en el A. como en el N. Testamento y literatura rabínica, se emplea muchas veces en lugar y con la significación de «Dios», por respeto a Su santo nombre.

vádmela a mí» (Dt 1[17]), como si dijera: me la haréis saber. Vemos, pues, está usado en la acepción de «dar a conocer» lo que debe ser «conocido». Para *nāgaš* tenemos: *«Acercósele, pues, Abraham y le dijo»* (Gn 18[23]), pues entonces Abraham hallábase en estado de inspiración y trance profético, como se dirá [(50)], *ítem: «Pues este pueblo se me acerca sólo de palabra, y me honra solamente con los labios»* (Is 29[13]).

En cualquier texto donde aparezca, en los Libros proféticos, el término *qārab* o *nāgaš* expresando una relación entre Dios (¡exaltado sea!) y la criatura, es siempre en este último sentido, porque Dios (¡exaltado sea!) no es un cuerpo, como se demostrará en el presente Tratado, ni Él (¡ensalzado sea!) se allega o acerca a cosa alguna, como tampoco nada se apropincua ni le aborda a Él (¡exaltado sea!), dado que, descartada la corporeidad, se descarta el espacio y es ocioso hablar de acercamiento y proximidad, como de alejamiento, aglutinación, separación, ni contacto o sucesión. No creo abrigues duda alguna ni que haya nada obscuro para ti en los siguientes pasajes: *«Cerca está Yhwh de cuantos Le invocan»* (Sal 145[18]); *«Se complacen en acercarse a Dios* (Is 58[2]); *«Mi bien es estar apegado a Dios»* (Sal 73[28]), en todos los cuales se trata de un acercamiento cognoscitivo, es decir, de una percepción científica, no de una aproximación espacial. Igualmente en estos otros: *«Cerca de Él»* (Dt 4[7]); *«Acércate tú y escucha»* (*ibíd.* 5[27]); *«Sólo Moisés se aproximará a Yhwh, pero ellos no se acercarán»* (Ex 24[2]). Ahora bien, si tú prefieres entender la expresión «se aproximará», aplicada a Moisés, como que podía allegarse a la montaña por donde descendía la luz, es decir, «la gloria de Dios», libre eres, pero aferrándote a este principio: que no hay diferencia entre qué individuo se halle en el centro de la tierra o en la cumbre de la novena esfera [(51)], si posible fuera, pues no está ni más lejos ni más cerca de Dios, sino que el acercamiento a Él (¡exaltado sea!) es por la percepción, y el alejamiento de Él es propio de quien no Le conoce. En esta aproximación y apartamiento hay una gran variedad de gradaciones [(52)]; en uno de los capítulos de este Tratado expondré cuál sea la superioridad relativa en orden a esa percepción. En cuanto al siguiente texto: *«Toca los montes y humearán»* (Sal 144[5])[(53)], se significa: intímales tu orden, y esto metafóricamente, lo propio que en este otro: *«Toca su persona»* (Jb 2[5]) se da a entender: envíale tu plaga. Debes, por tanto, en cada pasaje, considerar el verbo *nāga'* y todos sus derivados, de conformidad con el contexto, a saber: a veces se designa el contacto entre dos cuerpos; otras, la unión mediante el conocimiento y percepción de una cosa, puesto que quien percibe algo que anteriormente no

---

[50] *Vid. infra,* cap. 21 de esta I parte y 41 de la II.

[51] Es decir, la esfera más encumbrada. Sobre el número de éstas, *vid. infra,* cap. 4 de la II parte.

[52] Lit.: «una gran lucha recíproca de superioridad».

[53] Véase lo que el autor indica al respecto, a propósito de los atributos negativos en el cap. 60 de esta I parte.

había percibido, se aproxima, digámoslo así, a una cosa que antes estaba lejos de él. Entiéndelo bien.

Capítulo 19

[*Mālē'* («llenar(se), cumplir(se);
su triple significación; aplicado a Dios]

Mālē' es un término polivalente, que se aplica en hebreo a un cuerpo que penetra en otro hasta «llenarlo», p. e. *«Llenó su cántaro»* (Gn 24[16]); *«Que se colme un 'ōmer»* (Ex 16[32, 33])[54]. Tal uso es frecuente. También se emplea el vocablo para designar un plazo determinado y concluso; por ejemplo: *«Cuando se completó su tiempo»* (Gn 25[24]); *«Dieron término a sus cuarenta días»* (*ibíd.* 50[3]). Asimismo se usa en el sentido de «perfección» y culminación en el mérito, *v. gr.*: *«Lleno de la bendición de Yhwh»* (Dt 33[23]); *«Los ha llenado de sabiduría del corazón»* (Ex 35[35]); *«Estaba lleno de sabiduría, de entendimiento y de conocimiento»* (I R 7[14]). En este sentido se ha dicho: *«Toda la tierra está llena de su gloria»* (Is 6[3]), lo cual significa: toda la tierra atestigua Su perfección, es decir, la patentiza por doquier, como igualmente: *«Y la gloria de Yhwh llenó el habitáculo»* (Ex 40[34]). En cualquier texto donde encuentres el verbo *mālē'*, aplicado a Dios, es en este sentido, sin que ello implique un cuerpo que «llene» un espacio. No obstante, si quieres admitir que «la gloria de Dios» significa «la luz creada»[55], generalmente llamada «gloria», y que sea ésta la que «llenaba el habitáculo», no hay en ello inconveniente.

Capítulo 20

[*Rûm* («elevar(se)») y *nāśā'* («alzar, levantar, transportar»);
sus acepciones; referidos a Dios]

Rûm es un verbo polivalente que expresa «elevación» en el espacio y también de rango, es decir, majestad, nobleza y potencia. Dícese, p. e.: *«El*

[54] Medida de capacidad para los áridos, equivalente a la décima parte de un *'êfāh* (= algo más de 39 litros).
[55] *Vid. supra*, cap. 10.

arca se alzó sobre la tierra» (Gn 7[17]), en su primera acepción, y en la segunda: *«He exaltado a un elegido del pueblo»* (Sal 89[20]); *«Yo te he levantado del polvo»* (I R 16[2]); *«Yo te alcé de en medio del pueblo»* (*ibíd.* 14[7]). Siempre que este término se refiere a Dios, es en esta segunda acepción, p. e.: *«Álzate, ¡oh Dios!, allá en lo alto de los cielos»* (Sal 57[6]).

El verbo *nāśā'* expresa también «elevación de lugar» y «encubrimiento de rango y acrecentamiento en dignidad»; así leemos, en la primera acepción: *«Ellos cargaron el trigo sobre sus asnos»* (Gn 42[26]), y son numerosos los pasajes con la de «llevar o transportar», porque implica elevación local.

La segunda significación es patente en los siguientes ejemplos: *«Su reino será exaltado»* (Nm 24[7]); *«Él los llevó y sostuvo»* (Is 63[9]); *«¿Con qué derecho os levantáis vosotros?»* (Nm 16[3]). Todos los textos en que el verbo *nāśā'* aparece aplicado a Dios encierran este último sentido, *v. gr.*: *«Álzate, Juez de la tierra»* (Sal 94[2]); *«Así dice el Altísimo»* (Is 57[15]), refiriéndose a elevación, majestad y potencia, no de empinamiento local. Quizá te resulten dificultosas mis expresiones «encumbramiento de rango, de majestad y de potencia», y preguntes: cómo se pueden conjuntar varias ideas en una sola acepción [(56)]. Ya se te explicará que para quienes alcanzan la perfecta aprehensión, Dios no puede ser calificado por numerosos atributos, y todos cuantos denotan glorificación de Él y de Su prepotencia, poderío, perfección, bondad y diversos otros, confluyen en un mismo concepto, cual es la esencia divina, no algo extrínseco a ella. Más adelante verás capítulos sobre Sus nombres y atributos. Mi objetivo en el presente es únicamente demostrarte que los términos *rûm* y *nāśā'* no deben entenderse como «elevación local», sino de «categoría».

Capítulo 21

[*'Ābar* («pasar»); *sus varias acepciones. Exégesis de Ex 34[6]*]

La significación primitiva del heb. *'ābar,* como la de su homólogo árabe *'ábara,* es el «traslado» de un cuerpo en el espacio. Expresa ante todo el movimiento del animal a una cierta distancia en línea directa, p. e.: *«Pasó delante de ellos»* (Gn 33[3]); *«Pasa delante del pueblo»* (Ex 33[3]). Es frecuente.

[56] «Es decir, a una palabra que no debería encerrar sino un solo sentido bien determinado, sobre todo aplicada a Dios. El autor contesta aquí, de una vez para siempre, a una objeción que podría formularse igualmente respecto a las explicaciones que da de muchos otros homónimos, y remite a los capítulos donde hablará de los atributos divinos, que, por muy numerosos que sean en el texto bíblico, siempre expresan una sola cosa: *la esencia divina»* (Mk).

Después pasó a significar, metafóricamente, la propagación de los sonidos por el aire, p. e.: *«Hizo publicar en el campamento»* (Ex 36[6]); *«Lo que yo oigo difundirse en el pueblo de Dios»* (I Sm 2[24]), y asimismo para indicar la llegada de la luz y la divina Presencia que los Profetas contemplaban en sobrenatural visión, *v. gr.: «Apareció una hornilla humeando y un fuego llameante, que pasó por las dos mitades»* (Gn 15[17]), lo cual se realizó en profética visión, puesto que al principio del relato se dice: *«Cayó un sopor sobre Abraham» (ibíd.* v. 12). Conforme a esta metáfora han de entenderse las palabras: *«Yo pasaré por la tierra de Egipto»* (Ex 12[12]) y cualquier otro pasaje análogo. En el mismo sentido empléase, a veces, cuando alguien efectúa una acción cualquiera y la exagera hasta extralimitarse, p. e.: *«Cual varón dominado por el vino»* (Jr 23[9]). Otrosí se aplica en sentido figurado al que rebasa un objetivo y apunta a otro, p. e.: *«Disparó otra flecha de modo que pasase más allá de él»* (I Sm 20[36]). De conformidad con ese sentido translaticio han de entenderse las siguientes palabras: *«Mientras pasaba Yhwh delante de él»* (Ex 34[6]), donde el pronombre «su» del término heb. *pānāʼw* se refiere a Él (¡exaltado sea!), y así lo entienden nuestros Doctores, a saber, que la faz mencionada en el verso es la de Dios (¡exaltado sea!). Aunque esto lo atestiguan en un conjunto de *Haggādôt* («explicaciones alegóricas»), que aquí no son del caso, corroboran de alguna manera nuestra opinión. Así el pronombre sufijo de dicho vocablo referido al Solo Santo (¡bendito sea!) da a entender, a mi juicio, que Moisés (¡sobre él la paz!) había solicitado cierta percepción, la expresada por «ver la faz» en estas palabras: *«Pero mi faz no la verás»* (Ex 33[23]), y le fue prometida una de orden inferior a la suplicada por él, a saber, la designada por la expresión «ver su posterioridad», con estas palabras: *«Y me verás las espaldas» (ibíd.).* Ya lo hicimos notar en nuestro *Mišnêh Tôrāh*[(57)]. Aquí se indica, pues, que Dios (¡exaltado sea!) le veló aquella percepción designada por el substantivo *pānîm* («rostro»), y le trasladó a otra cosa, cual es el conocimiento de las acciones atribuidas a Dios (¡exaltado sea!), que se consideran como numerosos atributos, conforme se explicará[(58)]. Cuando digo: «le veló», quiero significar que tal percepción está velada y es inaccesible por su naturaleza, y el intelecto del hombre perfecto, aun cuando haya alcanzado lo asequible a su naturaleza, apetece otra percepción ulterior, observa que su facultad de aprehensión se embota y hasta se amengua, conforme se explicará en uno de los capítulos de este Tratado[(59)], a menos que le asista la ayuda divina, a tenor de la promesa: *«Y yo te cubriré con mi mano mientras paso»* (Ex 33[22]).

---

[57] Es la obra magna jurídica de M. a modo de refundición sistemática de todo el *Talmud*, compuesta en hebreo (*vid. Proemio*). La referencia es al lib. I, tr. *Yᵉsôdê ha-Tôrāh* («Fundamentos de la Torá»), cap. I, § 10.

[58] *Vid. infra*, cap. 54.

[59] *Vid. infra*, cap. 32.

En cuanto al Targum, ha procedido según su costumbre en estas cuestiones, puesto que siempre, al encontrar como atribuida a Dios alguna cosa que presupone corporeidad o a ella perteneciente, da por supuesta la elipsis del determinativo *(nomen regens)* [60], y considera la atribución en cuestión como algo sobrentendido, que es el determinante de Dios. Así, parafrasea las palabras: *«Junto a él estaba Yhwh»* (Gn 28[13]), diciendo: «He aquí que la gloria del Señor se desplegaba en lo alto», y las siguientes: *«Que vele Yhwh entre los dos»* (*ibíd.* 31[49]), a este tenor: «Que el Verbo del Señor contemple». Tal es su sistema habitual de interpretación (¡sobre él la paz!). Igualmente en: *«Mientras pasaba Yhwh delante de él» (supra,* Ex 34[6]), parafrasea: «El Señor hizo pasar su Presencia ante su faz y él clamó»; por tanto, aquello que pasó fue sin duda una cosa sensible. El término *panā'w* lo refiere a Moisés, nuestro Maestro, de manera que la expresión «ante su faz» significa «en su presencia» (o, «delante de él»), como en: *«Los presentes pasaron delante de él»* (Gn 32[22]), interpretación igualmente aceptable y correcta. Confirma la explicación de Onqelos el Prosélito (¡bendita sea su memoria!) este otro texto escriturario: *«Cuando pase mi gloria,* etc.» (Ex 33[22]), donde se indica claramente que lo que va a pasar es algo atribuido a Él (¡exaltado sea!), no Su esencia (¡sublimado sea Su nombre!), y de esta gloria se diría: *«Hasta que Yo haya pasado» (ibíd.),* como también: *«Y el Señor pasó delante de él».*

Ahora bien, si a todo trance fuera preciso sobrentender —como suele hacer Onqelos, admitiendo como elíptico «la gloria», la divina Presencia o Majestad, el Verbo, de conformidad con cada pasaje—, también nosotros admitiríamos como supuesto el término *qôl* («voz»), y virtualmente el sentido sería: «Y la voz del Señor pasó delante de él y clamó.» Ya anteriormente explicamos que en hebreo se emplea el verbo *'ābar* («pasar») con referencia a la voz, p. e. *«Pregonaron* (lit. hicieron pasar la voz) *en el campamento»* (Ex 36[6]). Por tanto, sería la voz la que clamó, y no debe parecerte inverosímil se atribuya el clamor a la voz, pues a las mismas expresiones se recurre a propósito de la palabra de Dios (¡exaltado sea!) hablando a Moisés, p. e.: *«Oía la voz que le hablaba»* (Nm 7[89]). Al modo, pues, que se ha atribuido la elocución a la voz, también aquí el clamor. Algo semejante ocurre de modo explícito, me refiero a la atribución a la voz, con los verbos *'āmar* («decir») y *qārā'* («llamar, clamar»), *v. gr.: «Una voz dice: Grita. Y yo respondo: ¿Qué he de gritar?»* (Is 40[6]). A ese tenor habría que explicar, pues, lo dicho: «Y una voz procedente de Dios pasó delante de él y clamó: Señor, Señor, etc.», repetición que tiene como objeto reforzar el vocativo,

[60] Se refiere, obviamente, al llamado «estado constructo», típico del hebreo y del árabe, *nomen regens* (fr. *nom régissant*), seguido de un genitivo, como complemento determinativo, *nomen rectum* (fr. *nom régi*). (*Vid. Gram. heb.*, de Joüon, p. 220.)

por ser Él (¡exaltado sea!) el llamado, como en ¡Moisés, Moisés!, o ¡Abraham, Abraham! También ésta es una interpretación muy aceptable.

No extrañarás, por consiguiente, que un asunto tan profundo y tan arduo se preste a tantas interpretaciones diferentes, pues en nada obsta a nuestro propósito. Puedes, por tanto, elegir la opinión que prefieras, una de dos: que se trata indudablemente, en esta escena imponderable, de una visión profética, en la cual todos los esfuerzos de Moisés tendían a percepciones intelectuales, de manera que lo que él apetecía, lo que le era rehusado y lo que él contemplaba era todo de orden intelectual, sin intervención sensorial, según expusimos en primer término, o bien que se daba conjuntamente una percepción visual, cuyo objeto era una cosa creada, mediante cuya contemplación se alcanzaba la plenitud de la percepción intelectual, según interpretó Onqelos, si, a pesar de todo, tal percepción ocular no era una visión profética [(61)], como es el caso de Abraham: *«Apareció una hornilla humeando y un fuego llameante, que pasó,* etc.» (Gn 15[17]). Cabe, en fin, asimismo la hipótesis de que hubiera una percepción auditiva y fuera la voz lo que delante de él pasó, lo cual, obviamente, era una cosa creada. Escoge, pues, la opinión que te plazca, pues mi única intención es que no creas tiene el verbo «pasó», en ese lugar, el mismo sentido que cuando se dice: *«Vete delante del pueblo»* (Ex 17[5]), puesto que Dios (¡sea honrado y magnificado!) no es un cuerpo, ni cabe en Él movimiento. No se puede, por tanto, decir de Él que «pasó» en la acepción primitiva del vocablo en la lengua hebrea.

Capítulo 22

[*Verbo bô'* («venir, llegar»); *su sentido propio, metafórico y deífico*]

El verbo *bô'* en la lengua hebrea significa «venir», y se aplica al animal que se dirige a un lugar determinado o hacia otro individuo, *v. gr.: «Tu hermano ha venido con engaño»* (Gn 27[35]), así como también a la entrada del ser viviente en un sitio, p. e.: *«Vino José a casa»* (*ibíd.* 43[26]); *«Cuando hayáis entrado en la tierra»* (Ex 12[25]). Metafóricamente se emplea también este verbo para indicar la llegada de algo que no es un cuerpo, p. e.: *«Para que te honremos cuando tu palabra se cumpla»* (Jc 13[17]); *«De lo que ha de venir sobre*

[61] «El autor da a entender que, aun admitiendo la intervención del sentido de la vista, no es necesario que Moisés viera realmente, en algún *fenómeno creado*, el reflejo de la Majestad divina, pues todo pudo ser una simple visión existente sólo en la imaginación exaltada de Moisés» (Mk).

ti» (Is 47^{13}), y hasta de privaciones, *v. gr.: «Sobrevino el mal... vino la oscuridad»* (Jb 30^{26})[62]. Dentro de este sentido figurado, aplicado a lo que carece absolutamente de cuerpo, se asigna igualmente al Creador (¡sea honrado y magnificado!), tanto para la llegada de Su palabra, como la de su Presencia. En el marco de esta metáfora se ha dicho: *«He aquí que yo vendré a ti en densa nube»* (Ex 19^{9}); *«Porque ha entrado por ella Yhwh, Dios de Israel»* (Ez 44^{2}); y en todos los pasajes semejantes designa la manifestación de la divina Presencia. Así, el texto: *«Y vendrá entonces Yhwh, mi Dios, y con Él todos Sus santos»* (Zc 14^{5}); denota la llegada de Su palabra, como se dijera la confirmación de Sus promesas, hechas por ministerio de Sus Profetas; es lo que se indica con la expresión: *«Todos los santos estarán contigo»*. Como si dijera: «Llegará la promesa de Yhwh mi Dios, hecha por todos los santos que están contigo», y hablan a Israel.

Capítulo 23

[*Verbos yāṣā'* («salir») y *šûb* («volver»);
significados del primero y su aplicación a Dios; íd. del segundo]

El verbo *yāṣā'* es antónimo de *bô'*, y se aplica a un cuerpo que sale de un lugar, donde radicaba, en dirección a otro, sea o no un ente animado, p. e.: *«Habían salido de la ciudad»* (Gn 44^{4}); *«Si se propaga el fuego»* (Ex^{5}). Metafóricamente designa la aparición de algo incorpóreo, p. e.: *«En cuanto salieron estas palabras de la boca del rey»* (Est 7^{8}); *«Porque lo hecho por la reina saldrá»* (*ibíd.* 1^{17}), es decir, el asunto se divulgará; *«Porque de Sión saldrá la Ley»* (Is 2^{3}); al igual que: *«Salía el sol sobre la tierra»* (Gn 19^{23}), para expresar la aparición de la luz.

A tenor de este sentido metafórico el verbo *yāṣā'* se aplica siempre en la Escritura con referencia a Dios (¡exaltado sea!), p. e.: *«He aquí que Yhwh va a salir de Su lugar»* (Is 26^{21}), esto es, Su palabra, oculta ahora a nosotros, va a manifestarse. Se refiere a la realización de cosas que no existían, pues todo lo que viene a la existencia por obra de Dios (¡exaltado sea!) se atribuye a Su palabra, p. e.: *«Por la palabra de Yhwh fueron hechos los cielos, y todo Su ejército por el aliento de Su boca»* (Sal 33^{6}), al modo de los actos que dimanan de los reyes, los cuales se valen de la palabra para transmitir sus ór-

---

[62] En este pasaje, el mal y la obscuridad no son sino la *privación* o la *negación* del bien y de la luz, y se corresponden con el término aristotélico *sterēsis*, «privación», que designa el no-ser o negación de lo que positivamente es. Cfr. *supra*, cap. 17 (Mk).

denes. Sin embargo, Dios (¡exaltado sea!) no necesita instrumento con que operar, sino que para su actuación basta su voluntad, y no ha lugar a palabra, como se expondrá [63]. Ahora bien, al modo como, según queda indicado, el verbo *yāṣā'* aparece empleado para hacer ostensible un acto cualquiera procedente de Él, conforme al texto: *«He aquí que Yhwh va a salir de su lugar»* (Is 26^{21}), el verbo *šûb* designa, en sentido figurado, la cesación de un hecho por voluntad divina, como en el texto: *«Me iré, y me volveré a mi lugar»* (Os 5^{15}), cuyo sentido es que la divina Presencia, estante entre nosotros, se retirará, y, como consecuencia, nos veremos privados, según las palabras conminatorias: *«Esconderé de ellos mi rostro y los devorarán»* (Dt 31^{17}). Porque cuando a uno le falta la Providencia, queda abandonado, expuesto a cualquier suceso y contingencia, y su dicha o infortunio dependen del azar. ¡Terrible amenaza!, como se indica en las palabras susodichas: *«Me iré y me volveré a mi lugar»* [64].

Capítulo 24

[*Verbo hālak* («ir, andar, marchar»);
sus acepciones; aplicado a Dios]

El verbo *hālak* es asimismo uno más de los que expresan movimientos particulares del ser viviente, *v. gr.*: *«Jacob prosiguió su camino»* (Gn 32^{1}). Su uso es muy frecuente. Metafóricamente designa este término la dilatación de elementos más sutiles que los cuerpos de los animales, p. e.: *«Siguieron menguando las aguas»* (Gn 8^{5}); *«Y el fuego se precipitó sobre la tierra»* (Ex 9^{23}). Se le ha dado también sentido figurado para indicar que tal cosa se expande y se hace ostensible, aun cuando carezca absolutamente de cuerpo, p. e.: *«Su voz se desliza como reptante sierpe»* (Jr 46^{22}). O: *«La voz de Yhwh Dios se expandía por el jardín»* (Gn 3^{8}), pues la palabra *mithal.lēk* («expandiente, paseante») se refiere a la voz [65].

En este sentido translaticio ha de tomarse el verbo *hālak* aplicado a

---

63 *Vid. infra*, cap. 65.

64 Esta ocultación de Dios se cita en diversos pasajes escriturarios, *v. gr.*, Jb 13^{24} e Is 64^{7}, y es un pensamiento que se encuentra con frecuencia en los escritores místicos (cfr. San Juan de la Cruz: «A dónde te escondiste...» *(Cánt. esp.)*

65 Es interesante encontrar ya en M. esta interpretación, que algunos escrituristas hemos replanteado en nuestros días *(nihil novum sub sole)*, y que echa por tierra la tan arraigada idea que, basándose en el participio *mithal.lēk* (Gn 3^{8}), presenta a Dios, antropomórficamente, paseándose por el Edén. Gramaticalmente no ofrece dificultad la aplicación a *qôl* («voz»), en vez de *'Ĕlōhîm*, porque ambos substantivos son del género masculino. Munk (*vid.* núm. 1) no parece ni rehusar, ni tampoco aceptar de lleno, esta interpretación, que nos parece más razonable que la otra.

Dios (¡exaltado sea!), es decir, metafóricamente, tratándose de lo incorpóreo, ya sea la difusión de la palabra divina, o bien la retracción de la Providencia, por analogía con lo que en el animal se denomina «apartarse de algo», que él efectúa mediante la marcha. Así, pues, al modo como la retirada de la Providencia exprésase por «ocultar la faz», en estos términos: *«Y Yo entonces ocultaré mi rostro»* (Dt 31[18]), así también se designa con ese verbo en su acepción de «retraerse de algo», p. e.: *«Me iré y me volveré a mi lugar»* (Os 5[15]). Ahora bien, en el texto: *«Y encendido en furor contra ella, fuese Yhwh»* (Nm 12[9]), hay que distinguir los dos sentidos, a saber: el de la retirada de la Providencia, expresada por el término «apartarse», y el de la difusión de la palabra que se expande y manifiesta, o sea que la cólera advino y se desplegó hacia ellos dos, por lo cual ella (Miryam) *«quedó cubierta de lepra, como la nieve»* (Nm 12[10]).

Igualmente se emplea dicho verbo en sentido metafórico con la acepción «ir por buen camino», sin referirse a ningún movimiento corporal, p. e.: *«Y si andas por Sus caminos»* (Dt 28[9]); *«Tras de Yhwh, vuestro Dios, habéis de ir»* (*ibíd.* 13[4]); *«Venid y caminemos a la luz de Yhwh»* (Is 2[5]).

Capítulo 25

[*Verbo šākan* («permanecer, morar, habitar»);
sentido propio y metafórico, aplicado a Dios]

Sabido es que este verbo significa «estar presente, residir», p. e.: *«Residía en el encinar de Mambré»* (Gn 14[13]); *«Sucedió durante la estancia de Israel»* (*ibíd.* 35[22]). Tal significación es la universalmente aceptada. El sentido de morada en un paraje implica la permanencia del afincado en el mismo; así, la prolongada estancia del animal en un lugar, sea común o particular [(66)], se expresa diciendo que «mora» en el mismo, aun cuando, obviamente esté en movimiento. Metafóricamente el verbo se aplica a lo inanimado, o más bien, a cualquier cosa fija y ligada a otra; se emplea, pues, igualmente en tal caso el verbo en cuestión aun en el caso de que el objeto al que está conectado el ente de referencia no sea un lugar, ni se trate de un ser animado, p. e.: *«Encobe sobre él negra nube»* (Jb 3[5]), pues, evidentemente, la nube no es un ser animado, ni el día es un cuerpo, sino una parcela del tiempo.

En ese sentido translaticio se aplica al Creador (¡exaltado sea!), es de-

---

66 *Vid. supra*, principio del cap. 8.

cir, a la *Š^ekînāʰ* o Divina Presencia [67], en cualquier lugar donde se muestra permanente, o cualquier elemento en que se manifieste de un modo estable. Así se ha dicho: *«Y la gloria de Yhwh perduraba»* (Ex 24[17]); *«Habitaré en medio de los hijos de Israel* (*ibíd.* 29[45]); *«Gracioso don del que se apareció en la zarza»* (Dt 33[16]). Siempre que este verbo se refiere a Dios, expresa la permanencia de Su Majestad, es decir, Su luz, como cosa creada, en algún lugar, o la persistencia de la Providencia en algo conforme a un objeto determinado. Cada pasaje habrá de entenderse de acuerdo con su contexto [68].

Capítulo 26

[*Digresión sobre el verdadero sentido de «movimiento», aplicado a Dios*]

Ya conoces la autorizada sentencia [69] sobre las diversas clases de interpretación relativas a este asunto, a saber: que *la Escritura se acomoda al lenguaje humano* [70]. Esto significa que todo cuanto los hombres pueden comprender e imaginarse, al primer intento, se ha aplicado a Dios (¡exaltado sea!), el cual, por tal motivo ha sido calificado con predicativos que expresan la corporeidad, para demostrar que Él (¡exaltado sea!) existe, dado que el común de los mortales únicamente es capaz de concebir la existencia, a primera vista, a base de un cuerpo individual, y todo lo que no sea cuerpo, ni se encuentre en él, no existe en su concepto. Igualmente, todo cuanto implica perfección a nuestro juicio se le ha adjudicado a Él (¡exaltado sea!), para significar que es cumplido en toda clase de perfecciones, sin mezcla alguna de imperfección, y todo aquello que el vulgo considera como imperfección o deficiencia se le descarta. Por tal motivo no se le atribuye ni comida, ni bebida, ni sueño, ni enfermedad, ni injusticia o cosa semejante. En cambio, todo cuanto la masa general conceptúa

---

67 El término *Š^ekînāʰ*, «divina Presencia o Majestad» (*vid. supra*, cap. 10, e *infra*, 28 y 64), alcanzó un extraordinario predicamento en la literatura rabínica y de modo especial en la Cábala o Misticismo.

68 Esta regla, recordada aquí por M. con tanta sencillez, es una de las más importantes en toda exégesis lingüística o literaria, o incluso general.

69 «Es decir, de los antiguos rabinos... El autor interrumpe aquí de nuevo sus explicaciones sobre los homónimos para hablar del sentido que debe darse al "movimiento" atribuido a Dios. Este cap. y el sigte., que en algunos mss. forman uno solo, se relacionan con el precedente, pues indudablemente lo que ha movido al autor de esta cuestión es la significación del verbo *hālak*» (Mk).

70 Es un principio universalmente admitido, ineludible y de toda evidencia, por ley natural, en el lenguaje escriturario y su exégesis, esta afirmación de M. Recuérdese, no obstante, el extraordinario empeño de Onqelos en su Targum por atenuar al máximo el antropomorfismo de Dios en el texto bíblico, tema del presente capítulo.

como perfección se le ha asignado, aun cuando solamente sea tal con respecto a nosotros, dado que para Él (¡exaltado sea!) todo lo que estimamos perfección no es sino extrema imperfección. Pero la gente creería imputar una imperfección a Dios (¡exaltado sea!) al admitir pudiera faltarle tal perfección humana.

Ya sabes que el movimiento es parte integrante de la perfección animal, y lo precisa para ser cabal; pues así como necesita comer, beber y reponer lo que se ha disuelto, de igual manera precisa del movimiento para dirigirse hacia aquello que le es conveniente y evitar lo que le es nocivo. No hay diferencia entre atribuir a Dios (¡exaltado sea!) el acto de comer y beber, y acreditarle el movimiento; sin embargo, conforme al lenguaje humano, quiero decir, la fantasía popular, se estimaría como una imperfección, con respecto a Dios, afirmar que come y bebe, en tanto que el movimiento no lo sería, a pesar de que lo motiva la necesidad. Ya se ha demostrado que todo cuanto se mueve está dotado, a todas luces, de tamaño y divisibilidad; después probaremos que Él (¡exaltado sea!) carece de tamaño y, por consiguiente, no hay en Él movimiento, como tampoco puede atribuírsele reposo, que de por sí requiere movimiento. Como consecuencia, todas esas expresiones que designan diversas clases de motilidad en los animales se aplican a Dios (¡exaltado sea!) de la manera susodicha [71], lo mismo que se le atribuye la *vida,* pues el movimiento es un accidente anejo al ser animado, y no hay duda que, excluida la corporeidad, quedan eliminadas todas las ideas de *bajar, subir, andar, estar de pie, pararse, dar vueltas, estar sentado, permanecer, salir, entrar, pasar* y otras semejantes. Sería superfluo extenderse más en esto, si no fuera por el arraigo logrado en la mente popular, y por tal motivo se impone dar una explicación a quienes se han propuesto un ideal de perfección humana y extirpar con cierta amplitud, como hemos hecho, tamaños errores, contraídos desde los años de la infancia.

Capítulo 27

[*Continuación del capítulo precedente*]

Onqelos, el prosélito, perfecto conocedor de las lenguas hebrea y siríaca (aramea), puso la máxima diligencia en eludir la corporificación de Dios, y, al efecto, cualquier apelativo que en la Escritura pudiera inducir a

[71] Es decir, de conformidad con las ideas y el lenguaje del vulgo.

tal extremo lo interpreta conforme a su auténtico sentido. Siempre que se encuentra con alguno de esos términos indicativos de cualquier clase de movimiento, lo toma en su acepción de *manifestación, aparición de una luz sensible*, quiero decir, de la *Šᵉkinā* o actuación de la Providencia. Así, traduce *yērēd Yhwh* («bajará Yhwh», Ex 19[11]) por «Y. se manifestará», y *wayéred Yhwh* («y descendió Y.» *ibíd.* v. 20), por «Y. se manifestó», sin emplear el término «descendió». Igualmente: *«Voy a bajar a ver»* (Gn 18[21]) lo vierte por: «Voy, pues, a manifestarme y ver»; y es lo habitual en su paráfrasis.

En cambio, traduce: *«Yo bajaré contigo a Egipto»* (Gn 46[4]) literalmente, particularidad muy notable por cierto, que demuestra la alta categoría de aquel maestro y la excelencia de su versión, así como su pericia en entender las cosas como realmente son. Tal traducción nos revela asimismo un aspecto importante en la exégesis del *Profetismo*. Así, al principio de este relato (*ibíd.* vv. 2-3) se dice: *«Dios habló a Israel en visión nocturna, diciéndole: ¡Jacob, Jacob!*, etc.» Y le dijo: *Yo soy Él*, etc. *«Yo bajaré contigo a Egipto»*. Ahora bien, como según el principio de la narración, ocurre en visión nocturna, Onqelos no vaciló en traducir literalmente las palabras dichas en tal forma. Y con razón, pues lo expresado era la relación de una cosa, no de algo acaecido, como en: *«Y descendió Yhwh sobre la montaña del Sinaí»* (Ex 19[20]), referencia de un acontecimiento ocurrido en la realidad [72], por lo cual soslayó lo que parecería una forma de *movimiento*, substituyéndolo por la idea de *manifestación*. Pero en cuestiones de imaginación —me refiero al relato en cuestión—, lo dejó tal cual, cosa sorprendente. Con esto quedas advertido de que existe una gran diferencia entre lo dicho con referencia al sueño o visiones nocturnas y lo expresado simplemente, como: *«Y la palabra del Señor vino sobre mí»*, o *«El Señor me dijo»*.

También es posible, a mi juicio, que Onqelos interpretara aquí el término *'Ĕlohîm* por un «ángel», y, en consecuencia, no haya tenido reparo en traducir: *«Yo bajaré contigo a Egipto.»* Ni te parezca reprobable que Onqelos haya entendido aquí *'Ĕlohîm* por un *ángel*, aunque le diga (a Jacob): *«Yo soy 'Ĕlohîm, el Dios de tu padre»* (Gn 46[3]), pues tales expresiones se usan también a veces con referencia a un ángel. ¿No ves, por otra parte, lo que el interpelado manifiesta: *«Y el ángel de Dios me dijo en el sueño: ¡Jacob! Y yo le respondí: Heme aquí»* (Gn 31[11]), y al final del coloquio las siguientes palabras: *«Yo soy el Dios que se te apareció en Betel, donde ungiste tú un monumento y me hiciste el voto»?* (*ibíd.* v. 13). No hay duda que Jacob ofreció sus votos a Dios y no al ángel; pero en los relatos proféticos eso es muy frecuente, quiero decir que, al referir las palabras enunciadas por un ángel en nombre de Dios, la expresión es como si Él mismo hablara. En todos ellos hay

72 Lit.: *«La descripción o relación de lo acaecido en las cosas existentes»*.

una omisión del *nomen regens* [73]. Es como si hubiera dicho: «Yo soy el enviado del Dios de tu padre; Yo soy el enviado del Dios que se te apareció en Betel», u otra fórmula semejante. Es de advertir que sobre la profecía y sus grados, así como sobre los ángeles se hablará ampliamente, conforme al objetivo del presente Tratado.

Capítulo 28

[*Règel* («pie»); *sus acepciones; explicación de Ex 24*[10]]

El substantivo *règel* es un polivalente, que designa el «pie» (o planta del animal), p. e.: *«Pie por pie»* (Ex 21[24]), pero también se emplea en la acepción de «seguimiento», *v. gr.: «Sal tú y todo el pueblo que va tras de tus huellas»* (*ibíd.* 11[8]), es decir, que te «sigue». Úsase también con la significación de «causalidad», p. e.: *«Yhwh te ha bendecido a mi paso»* (Gn 30[30]); es decir, «por mi causa» o «en atención a mí», pues todo cuanto se hace en razón de algo, lo tiene por causa. Tal acepción es frecuente, p. e.: *«Al paso de los rebaños que llevo delante y al paso de los niños»* (Gn 33[14]). Así, el texto: *«Afirmaránse aquel día sus pies sobre el monte de los Olivos»* (Zc 14[4]) significa que «sus causas» subsistirán, a saber, los milagros que se harán ostensibles entonces en ese lugar y cuya causa es Dios (¡exaltado sea!), o digamos el autor [74]. Tal es la interpretación dada por Jonatán b. Uziel (¡la paz sea con él!) en estos términos: «Él se manifestará en Su poder aquel día en el monte de los Olivos.» Igualmente traduce por «su poder» todos los apelativos de miembros aprehensores o motores, porque todos ellos designan actos dimanantes de Su voluntad.

En cuanto al texto: *«Bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro»* (Ex 24[10]), Onqelos lo interpreta, como sabes, refiriendo a *kissē̓* («trono») el pronombre afijado a *raglā̓w* («sus pies»), por eso traduce: «Y bajo el trono de su gloria.» Comprende y admira cuánto se aleja Onqelos de la corporificación de Dios y de cuanto a ella puede inducir aun remotamente; pues no dice: «Y bajo Su trono», dado que si se Le atribuyera éste en su sentido obvio, resultaría que Él se apoya sobre un cuerpo, con la corporeidad consiguiente, y, en consecuencia, atribuye el «trono» a «Su gloria», es decir, a la *Šᵉkînāʰ*, que es una «luz creada». Igualmente procede en la traducción de las palabras: *«Pues que alzó la mano contra el trono de*

---

73 *Vid. supra*, cap. 21.

74 *Vid. supra*, cap. 13. Cfr. *Corán*, cap. 7, v. 52, citado por Ibn Falaquera.

Yhwh» (Ex 17[16]), por «De Dios, cuya Inmanencia está en el trono de Su gloria». Análogamente puedes comprobar en el lenguaje usual entre los judíos la expresión «el trono de gloria».

Pero nos hemos desviado del asunto objeto de este capítulo, para ocuparnos de algo que se tratará. Volveré, pues, al tema del presente. Como decía, ya sabes el método exegético de Onqelos; pero su primordial empeño estriba en eludir el antropomorfismo, y no nos aclara qué es lo que percibieron los aludidos, ni qué es lo que se significa con tal alegoría. Igualmente en todos los pasajes similares soslaya esta cuestión, limitándose a eludir la corporificación, por ser materia demostrable, necesaria en la fe religiosa, y hace hincapié en ella [75], expresándose en consecuencia. Ahora bien, la elucidación de la alegoría es materia opinable, dado que su objetivo es variable. Por otra parte, son cuestiones sumamente recónditas, cuya penetración no se inscribe dentro de los fundamentos de la Fe, ni es asequible al vulgo, por lo cual no se adentra en ese terreno. Pero nosotros, dado el objetivo de este Tratado, no podemos excusarnos de formular alguna interpretación. Insisto, pues, en que la expresión «bajo sus pies» entraña el sentido de «por Su causa y en atención a Él», como dejamos explicado. Lo que percibieron, pues, era la auténtica realidad de la «primera materia», que procede de Él (¡exaltado sea!), como causa que es de su existencia. Fíjate bien en las palabras *«como un pavimento de baldosas de zafiro»*. Si se hubiera referido al color, habría dicho: como la blancura o resplandor del zafiro; pero se añadió «obra» (pavimento de baldosas), porque la materia, como bien sabes, es siempre receptiva y pasiva en orden a su esencia, y no es activa sino *per accidens*, así como la forma es siempre activa de por sí y pasiva por accidente, según se enseña en los libros de Física, y por tal motivo se dice, con respecto a la primera, «como una obra». En cuanto a «la blancura del zafiro», tal expresión se refiere a la transparencia, no al color albo, dado que la blancura del cristal no es una tonalidad cándida, sino simple diafanidad, como está demostrado en dichos libros de Física [76]; puesto que si fuera un color, no traslucería todos los demás, ni los recibiría. Así, pues, precisamente porque el cuerpo diáfano carece de toda coloración, es susceptible de recibirlas todas sucesivamente, como ocurre a la «materia prima», la cual de por sí carece de toda forma, razón por la cual puede recibirlas todas, una tras otra. Así, pues, la percepción de los susodichos fue la materia prima y su relación con Dios, a saber: que aquélla era la primera de Sus criaturas, sujeta a *generación* y *corrupción* y Él era quien la había originado de la nada [77]. Sobre esta cues-

---

75 Referencia al episodio de Ex 24[9-11], sobre la visión de los setenta ancianos denominados «los elegidos entre los hijos de Israel». Cfr. *supra,* cap. 5.

76 *Vid.* Aristóteles, tratado *Del alma,* lib. II, cap. 7.

77 El verbo árabe del original, *bada'a,* en la primera y la cuarta forma implica la idea de creación *ex nihilo.*

tión volveremos más adelante[78]. Advierte que te es menester tal interpretación, aun concorde con la de Onqelos, el cual traduce: «Y bajo el trono de Su gloria»; quiero decir que la materia prima se encuentra también, en realidad, debajo del cielo, llamado «trono», como queda dicho. Lo que sugirió esta notable interpretación y me dio pie para esta cuestión fue sencillamente una aseveración que encontré de R. Eliezer b. Hyrcanos, que verás en uno de los capítulos del presente Tratado. En suma, el objetivo de todo hombre inteligente ha de ser rechazar la idea de corporificación de Dios (¡exaltado sea!) y considerar todas esas percepciones como intelectivas y no sensoriales. Importa entenderlo así y recapacitarlo.

Capítulo 29

[*Verbo ʿāṣab* («afligir(se), irritar(se)»; subst. *ʿèṣeb; sus acepciones; aplicado a Dios* (Gn 6^{6})]

ʿAṣab (o *ʿèṣeb*) es un término polivalente, que expresa el «dolor y sufrimiento», *v. gr.: «Parirás con dolor hijos»* (Gn 3^{16}). También designa la «ira», p. e.: *«Y su padre nunca se lo había reprochado»* (R 1^{6}); *«Por estar muy enojado a causa de David»* (I Sm 20^{34}). Asimismo, «contrariar, rebelarse», p. e.: *«Se rebelaron y contristaron Su santo espíritu»* (Is 63^{10}); *«Le provocaron en el desierto»* (Sal 78^{40}); *«... si mi conducta es rebelde»* (Sal 39^{24}); *«Todo el día abominan mis palabras»* (Sal 56^{6}).

De conformidad con la acepción segunda o tercera, se ha dicho: *«Y se dolió grandemente en Su corazón»* (Gn 6^{6}), cuya interpretación, a tenor del segundo significado, sería: «Dios estaba enojado contra ellos por causa de sus malas acciones.» Respecto a la expresión: «en Su corazón», que reaparece en la historia de Noé: *«Y Yhwh se dijo en Su corazón»* (Gn 8^{21}), atiende a su sentido: cuando se afirma del hombre «decía en su corazón», se trata de algo que él pensó, pero a nadie comunicó; e igualmente, siempre que se refiere a alguna cosa querida por Dios, pero no transmitida a ningún profeta al tiempo en que el hecho se realizaba según Su beneplácito, la expresión usada es: *«Y Yhwh dijo en Su corazón»,* al modo humano y conforme a la consabida norma de que: «la Escritura se adapta al lenguaje humano»[79], lo cual es claro y manifiesto. Dado, pues, que sobre la rebelión de la generación del Diluvio, no hay constancia en la Escritura de

[78] *Vid.* II parte, cap. 26.
[79] *Vid. supra,* principio del cap. 26.

mensajero alguno que les hubiera sido enviado, ni advertencia, ni amenaza de exterminio, se dijo al respecto que Dios estaba irritado contra ellos en Su corazón. Igualmente cuando fue Su voluntad que no hubiera otro Diluvio, tampoco dijo a ningún profeta: «ve y anúnciales tal cosa»; por lo cual se dice: *«en Su corazón»* (Gn 8[21]).

Para interpretar las palabras: *«Se dolió grandemente en Su corazón»*, conforme a la tercera acepción, habría que entenderlas en el sentido de «el hombre contrarió la voluntad de Dios a su respecto», dado que la voluntad se designa también por *lēb* («corazón»), como expondremos a propósito de la polivalencia de este vocablo [(80)].

Capítulo 30

[*Verbo 'ākal* («comer»);
sus sentidos propio, metafísico e intelectual]

El significado primitivo de este término en la lengua hebrea es «tomar alimento», hablando de los animales, y huelgan ejemplos. Después el uso lingüístico ha considerado dos aspectos en la manducación: uno, que la comida desaparece, quiero decir, que su forma se corrompe seguidamente; otro, que el animal crece por obra del alimento ingerido, por él continúa conservándose, prolonga su existencia y restaura todas sus fuerzas corporales. Con respecto a lo primero, se ha empleado metafóricamente el término en cuestión para todo lo que desaparece y se consume, y, en general, para cualquier remoción de forma, p. e.: *«Y la tierra de vuestros enemigos os devorará»* (Lv 26[38]); *«Es una tierra que devora a sus habitantes»* (Nm 13[32]); *«Seréis devorados por la espada»* (Is 1[20]); *«¿Hasta cuándo no dejará de devorar la espada?»* (II Sm 2[26]); *«Y Yhwh encendió contra ellos un fuego que consumió una de las alas del campamento»* (Nm 11[1]); *«Yhwh, tu Dios, es fuego devorador»* (Dt 4[24]), es decir, destruye a cuantos se Le rebelan, como el fuego devasta todo lo que señorea. Este empleo del vocablo es frecuente. Cuanto a la segunda consideración, el verbo en cuestión se ha usado metafóricamente para expresar «el saber, la instrucción» y, en general, las percepciones intelectuales mediante las cuales la «forma humana» [(81)] sigue conservándose en su estado más perfecto, al igual que el cuerpo, gracias a la comida, se mantiene en su mejor disposición; p. e.: *«Venid, comprad y co-*

---

[80] *Vid. infra*, cap. 39.
[81] *Vid. supra*, cap. 1.

med», etcétera (Is 55[1]); *«Escuchadme y comeréis lo bueno»* (*ibíd.* v. 2); *«No hace bien comer demasiada miel»* (Pr 25[27]); *«Come miel, hijo mío, que es buena, y el panal es muy dulce al paladar. Así es, sábelo, la sabiduría para tu alma»,* etc. (*ibíd.* 24[13, 14]). También es corriente este empleo en el lenguaje de los Doctores; me refiero a la designación del saber mediante el verbo «comer», p. e.: «Venid a comer carne grasosa en casa de Rabā.» Dicen asimismo: «Siempre que en este libro se habla de comida o bebida, se entiende exclusivamente de la sabiduría», o bien, según algunos mss., de la Torá [(82)]. De igual modo se denomina a menudo la ciencia por «agua», p. e.: *«Venid, vosotros, los sedientos, venid a las aguas»* (Is 55[1]).

Tan usual ha venido a ser esta acepción y de tal extensión, en la lengua hebrea, que hasta substituye a la primitiva, y se ha recurrido asimismo a los vocablos «hambre» y «sed» para la ausencia de conocimiento y percepción, p. e.: *«Mandaré Yo sobre la tierra hambre, no hambre de pan ni sed de agua, sino de oír la palabra de Yhwh»* (Am 8[11]); *«Mi alma está sedienta de Dios, del Dios vivo»* (Sal 42[3]). Este empleo es frecuente. Jonatán b. Uziel (¡sobre él sea la paz!) el texto: *«Sacaréis con alegría el agua de las fuentes de la salud»* (Is 12[3]) lo traslada así: «Recibiréis con alegría una nueva doctrina de los elegidos entre los justos.» Advierte que, de acuerdo con su interpretación, el agua designa la ciencia que se conseguirá en aquellos días, y el término «fuentes» lo equipara a *«los principales de la congregación»* (Nm 15[24]), que son los sabios. Dice «los elegidos entre los justos» porque en la justicia estriba la verdadera salvación. Observa cómo interpreta cada palabra de este versículo en el sentido de «saber» y de «instrucción». Penétrate bien de esto.

Capítulo 31

[*Sobre la facultad de percibir lo inteligible y sus limitaciones*]

Advierte [(83)] que hay cosas perceptibles que el humano intelecto está capacitado, por su naturaleza, para comprender; pero también, entre los seres existentes en el ámbito de la existencialidad, hay entes y cosas que él es absolutamente incapaz de aprehender por razón de su naturaleza ni como quiera que sea, dado que semejante percepción le es totalmente

[82] Referencia al Eclesiastés. El pasaje citado se encuentra en el *Midraš Rabba',* sobre *Qôhèlet,* cap. III, versículo 13.

[83] *Vid.* final de este capítulo. «El autor, antes de finalizar sus explicaciones de los homónimos, que no reanuda hasta el cap. 37, entra en consideraciones generales sobre la facultad humana de percibir las cosas inteligibles, los límites de la misma, dificultad de abordar los estudios metafísicos y necesidad de aceptar *a priori* determinadas doctrinas relativas a la naturaleza de la Divinidad, a fin de no confundirse respecto a ciertas expresiones en que la Escritura parece atribuir a Dios pasiones humanas» (Mk).

inaccesible. Por otra parte, se dan en el ente particularidades que le son perceptibles, en tanto que otras escapan a su cognoscibilidad [84]. El hecho de que algo le sea inteligible no implica lo sea en su totalidad, pues también los sentidos tienen sus percepciones, que, sin embargo, no son viables a cualquier distancia. Lo propio acontece con todas las demás facultades corporales; así, p. e., del hecho de que un hombre sea capaz de levantar dos quintales de peso no se sigue lo sea de diez. La superioridad de unos individuos con respecto a otros de nuestra especie, en el área de las percepciones sensorias y demás facultades corporales, es clara y patente a todo el mundo. No obstante, tiene su límite, dado que el objeto no se proyecta a una distancia o grado cualquiera. Lo propio acaece en el terreno de las aprehensiones intelectuales humanas, en que las diferencias son notables, en cuanto a capacidad, entre los individuos de la especie, lo cual es notorio y evidente por lo que a los científicos se refiere, y puede ocurrir que un individuo haga aflorar por su propia especulación tal noción que a otro le resulte totalmente incomprensible, hasta tal extremo que incluso tras prolijas explicaciones, con toda clase de aclaraciones y ejemplos, sigue inabordable a su mente, refractaria a su comprensión.

Con todo, tal diferencia de capacidad no es infinita, dado que la humana inteligencia tiene un límite infranqueable. Hay materias que el hombre reconoce inasequibles, y, por ende, renuncia a penetrarlas, convencido de su imposibilidad y de que son para él inaccesibles y fuera de su alcance. Así, p. e., desconocemos el número de estrellas del firmamento y si su número es par o impar, como igualmente la numerosidad de las especies animales, de los minerales, de las plantas y seres semejantes. Por otra parte, hay cosas que el hombre apetece conocer; lo demuestra el hecho de que en todas las corporaciones científicas, de todos los tiempos, se ha manifestado un esfuerzo intelectual de captación e investigación de su realidad. En este terreno hay numerosas opiniones y desacuerdo entre los hombres de ciencia, lindantes con el escepticismo, dado que la inteligencia propende a la aprehensión de tales cosas; me refiero a su natural apetencia, y también porque cada uno se imagina haber encontrado un camino para el conocimiento de la realidad en cuestión, siendo así que rebasa la capacidad del entendimiento humano la plena demostración. Es un hecho que la auténtica realidad entitativa es conocida mediante la demostración, en la cual no ha lugar a divergencias, ni repulsa, ni negación en aceptar lo probado, salvo que se trate de un ignorante, que se aferra a la llamada «contradicción apodíctica» [85]. A este respecto, encontrarás perso-

---

84 «El autor alude a las esferas y sus movimientos, cosas en parte demostrables y en parte hipotéticas, como indicará en otros lugares» (Mk).

85 «El autor entiende por tal el razonamiento *demostrativo* basado en principios falsos, o sea el *sofístico»* (Mk).

nas que discuten la esfericidad de la tierra y el movimiento circular de la esfera celeste y cosas de esa índole. A tal calaña de gente no nos referimos.

Los puntos sobre los que reina tal perplejidad son muy numerosos en el ámbito de la Metafísica, pocos en la Física y nulos en las Matemáticas. Alejandro Afrodisio [86] afirma que las causas de disentimiento en determinadas cuestiones son tres: *primera,* el afán de sobreponerse y primar, que impiden al hombre la percepción de la verdad en su autenticidad; *segunda,* la sutileza y obscuridad del objeto mismo debatido y la dificultad de captarlo; *tercera,* la ignorancia del perceptor y su impericia en aprehender incluso aquello que es perceptible. Tal es la sentencia de Alejandro. Hoy día se aduce una *cuarta* causa, no mencionada por él porque a la sazón no existía [87], y es: la costumbre y educación, dado que es connatural en el hombre sentir amor y atracción hacia aquello que le es familiar. Así, ves a los beduinos, a pesar de su desaseo, privados de placeres y mal alimentados, desagradarse de las ciudades, desdeñar sus atractivos y preferir el entorno al que están habituados a otro mejor, al que no lo están. En consecuencia, no se recrean con vivir en palacios y vestirse de seda, como tampoco en gozar de los baños, unturas y perfumes. Ocurre, asimismo, que el hombre se aficiona a las opiniones que le son familiares, en las que se educó y desea defenderlas, en tanto que siente repulsión hacia las opuestas. Por idéntica razón aparta su vista de la percepción de las verdades, inclinándose hacia lo que le es consuetudinario, como ocurre al vulgo en orden a la creencia en la corporeidad y otras muchas cuestiones metafísicas, como expondremos. Todo eso por rutinarismo y educación con respecto a textos que son objeto de veneración y creencia, cuyo sentido literal sugiere la corporeidad de Dios, y fantasías, hueras de verdad, que se han formulado a modo de alegorías y enigmas, por razones que expondré.

No pienses que lo dicho en orden a la deficiencia del intelecto humano y su limitación ineludible es una aseveración referida a la religión; al

---

[86] Célebre comentarista de Aristóteles, que floreció a fines del s. II y principios del III (d. C.) y gozó de gran autoridad entre los griegos y los árabes. M. le cita una docena de veces, generalmente por su simple antropónimo, y en una famosa carta al traductor del *Môrèʰ* le recomienda encarecidamente el estudio de los comentarios de este Alejandro.

[87] Se entiende, entre los griegos. Munk advierte: «El autor anticipa, con estas palabras, lo que poco después dirá acerca de la poderosa influencia que ejerce sobre la mayoría de los hombres la lectura de los libros religiosos y la costumbre de tomar literalmente las palabras de la Escritura que encierran imágenes y alegorías. Esta causa de error —afirma— solamente se da en quienes creen en la autoridad de los libros sagrados y profesan una religión revelada por Dios. Sin embargo, esa fuente de error existía también entre los griegos, dado que la masa popular admitía como verdaderas las fábulas mitológicas. El mismo Aristóteles alude en diversos lugares a la fuerza del hábito y las creencias, que constituyen a veces un obstáculo para el conocimiento de la verdad» (Mk). También el poeta latino Lucrecio, autor del poema didáctico *De rerum natura,* combatió enérgicamente las supersticiones y el temor religioso. En un orden superior, *vid.* II Cor, caps. 3-4. Por lo demás, recuérdese que «temor de Dios» en el lenguaje bíblico significa pura y simplemente *religiosidad.*

contrario, es una declaración de los filósofos perfectamente comprendida, sin distinción de escuela u opinión. Es una verdad incuestionable, salvo para quien ignore lo ya demostrado.

Este capítulo figura aquí como preámbulo a lo que sigue.

Capítulo 32

[*La inteligencia y los sentidos*]

Has de saber, lector de mi Tratado, que en las percepciones intelectuales, en cuanto dependientes de la materia, ocurre algo similar a lo inherente a las sensoriales. Así, mediante la visión ocular percibes algo asequible a esa facultad; pero, si fuerzas tus ojos a hacer algo excesivo para su capacidad, a mirar con fijeza o a gran distancia, más allá del límite de visión, o clavas tu mirada en una escritura diminuta o un dibujo minúsculo que resulta imperceptible, violentando la visión con el fin de captar la auténtica realidad del objeto, tu vista se aminorará, no ya solamente para percibir lo que rebasa tu alcance, sino aquello mismo que te es asequible. Tu vista se fatigará y serás incapaz de ver lo que podías antes de mirarlo fijamente a la fuerza. Semejante comprobación realiza, en cuanto a su actitud meditativa, quien se entrega al estudio especulativo de cualquier ciencia; porque, si se somete a la reflexión y se impone un esfuerzo que requiere plena atención, se embota y ni siquiera alcanza a comprender lo que podría, pues la condición de todas las facultades corporales a este respecto es idéntica.

Lo propio acaece en cuanto a las percepciones intelectuales, puesto que, si te detienes en lo obscuro y no te engañas a ti mismo creyendo demostrado lo indemostrable, en orden a materias que no lo han sido; si no te apresuras a rechazar y declarar categóricamente falsas cualesquiera aseveraciones cuyas contrarias no se hayan demostrado; si, en una palabra, no te empeñas en penetrar lo que te es imposible, habrás llegado a la perfección humana y conseguido el rango de R. Aqiba (¡sobre él sea la paz!), que «entró en paz y salió en paz» [(88)], cuando se consagró al estudio de estas teorías metafísicas. Ahora bien, si te lanzas a la aprehensión de cosas que exceden tu capacidad o te precipitas a declarar falsas aquellas aseveraciones que no hayan sido demostradas o que son imposibles, siquiera sea

---

88 Alusión a un pasaje alegórico de ambos Talmudes, donde se habla de cuatro Doctores que entraron en el paraíso de la Ciencia, a saber: los dos aquí citados y Ben ʻAzay y Ben Zômá.

remotamente, te clasificas con ’Ĕlîšā‘ ’Aḥer, y, además de no lograr la perfección, te quedarás en el ínfimo grado de la imperfección, y te ocurrirá que sobrevalorarás las fantasías, te sentirás arrastrado al vicio, a la depravación y el mal, secuela de los prejuicios del intelecto y extinción de su luz. Tal es el caso de las abigarradas y engañosas alucinaciones que se presentan a la vista de los enfermos y de quienes fijan la mirada sobre objetos relucientes o excesivamente diminutos, cuando el «espíritu visual» se les debilita. A este propósito se dijo: *«Si encuentras miel, come lo suficiente; no te hartes y tengas que vomitarla»* (Pr 25^{16}). Los Sabios (¡bendita sea su memoria!) aplicaron en sentido simbólico dicho texto a ’Ĕlîšā‘ ’Aḥer. El símil es curioso, porque al comparar el saber con la comida, conforme ya expusimos[89], se trae a colación el más dulce de los manjares, cual es la miel, que, por su naturaleza, si se toma con exceso, irrita el estómago. Dicho texto da a entender que, a pesar de la importancia y trascendencia de tal percepción y su positiva perfección, si no se restringe a su propio límite y no se prosigue con circunspección, podría degenerar en defecto, lo mismo que la ingestión de la miel, la cual, tomada con moderación, nutre y deleita, y con exceso, toda se va; por eso no se dijo: «No te hartes, porque te empachará», sino: *«y tengas que vomitarla»*. La misma idea se inculca al decir: *«No hace bien comer demasiada miel»*, etc. (Pr 25^{27}), y *«No quieras ser demasiado sabio; ¿para qué quieres destruirte?»* (Ecls 7^{16}), como asimismo: *«Pon atención a tus pasos al acercarte a la casa de Dios»* (*ibíd.* 4^{17}), y cuando dice David: *«No corro detrás de grandezas, ni tras de cosas demasiado altas para mí»* (Sal 131^{1}). A la misma idea aluden los Sabios cuando afirman: «No investigues lo demasiado obscuro para ti, ni escrutes lo nimiamente enrevesado; estudia aquello que te está permitido y no te ocupes de lo intrincado»[90]; es decir, que solamente debe emplearse la inteligencia en lo asequible al hombre, pues tocante a materias que rebasan la perceptibilidad humana, es arriesgado abordarlas. A eso apuntan los Sabios cuando dicen: «Todo aquel que contempla cuatro cosas», etc.[91], texto que completan así: «Todo aquel que no reverencia la gloria de su Creador», alusión a lo que acabamos de explicar, a saber, que el hombre no debe lanzarse precipitadamente a la especulación de viciosas fantasías, y que, si le sobrevienen dudas, o la cuestión no le ha sido demostrada, no debe negarla y rechazarla, ni apresurarse a declararla falsa, sino más bien persistir y «reverenciar la gloria de su Creador», abstenerse y refrenarse. Es materia suficientemente aclarada. La intención subyacente en dichos textos enunciados por los Profetas y Doctores (¡bendita sea su memoria!) no es la de cerrar el paso a la especulación e impedir al intelecto aquello

---

89 *Vid.* cap. 30.
90 Texto recogido en el *Talmud babilónico*, tr. *Hăgîgāh*, fol. conforme al Eclo. (o Sirácides) 3^{21-22}.
91 Pasaje de la Mišná, tr. *Hăgîgāh*, cap. 2, § 1.

que está a su alcance, como se imaginan los ignorantes y desidiosos, que se precian de disfrazar su deficiencia y su estupidez con visos de perfección y sabiduría, y la prominencia y saber de otros, como defecto e irreligiosidad; que *«de la luz hacen tinieblas y de las tinieblas luz»* (Is 5[20]). Al contrario, la única intención es inculcar que la inteligencia de los mortales tiene un límite, que deben respetar.

No deben criticarse ciertas expresiones aplicadas a la inteligencia en este capítulo u otros, dado que la finalidad es guiar hacia el objeto propuesto, no ahondar en la esencia del mismo, materia que se puntualizará en otros [(92)].

Capítulo 33

[*Métodos en la exposición teológica*]

Has de saber que sería muy arriesgado empezar por esa ciencia —me refiero a la Metafísica—, como igualmente por la elucidación de las alegorías de los Profetas, y fijar la atención en los sentidos tropológicos de que aparecen esmaltados sus libros. Se impone, más bien, educar a los jóvenes y robustecer a los deficientes en la medida de su comprensión. Así, al que se muestra en posesión de un espíritu perfecto y formado para ese alto grado de la especulación demostrativa y verdaderas argumentaciones intelectuales, se le irá elevando progresivamente hasta que llegue a su perfección, sea por intermedio de alguien que le preste impulso, o bien por sí mismo. En cambio, si da comienzo por dicha ciencia metafísica, se le ocasionará no ya una simple perturbación en sus creencias, sino la absoluta negación. Es el caso, a mi juicio, del que pretendiera alimentar a un lactante con pan de trigo y carne, y vino como bebida. Indudablemente le acarrearía la muerte, no porque tales nutrimentos sean de por sí nocivos o antinaturales para el hombre, sino porque la criatura que los recibe es demasiado débil para que le aprovechen. De igual manera, si dichas teorías, en sí verdaderas, se han presentado en forma obscura y enigmática y los maestros han recurrido a toda suerte de artificios para enseñarlas, sin llegar a exponerlas con claridad, no es porque en sí mismas encierren nada reprobable o minen los fundamentos de la religión, como opinan los ignorantes, que se imaginan haber llegado al grado propio para la especulación. Más bien se las ha obnubilado, porque, al principio, la inteligencia

---

92 *Vid. infra*, caps. 68 y 72.

es incapaz de asimilarlas, y solamente se han dejado entrever algunos destellos, para conocimiento del hombre superior; por tal motivo se denominan «misterios y arcanos de la Torá», como expondremos. Es la razón por la cual «la Torá se expresa conforme al lenguaje humano», como ya dejamos dicho, y es así porque está presentada de forma tal, que sea accesible hasta a los niños y mujeres y toda clase de personas que puedan iniciarse en ella y aprenderla, aun cuando no sean capaces de comprender estas materias en su plena realidad. Por tal motivo, están reducidos a aceptar la autoridad tradicional cuando se trata de cualesquiera opiniones aceptables, de tal naturaleza que es preferible sean admitidas como verdaderas, y a toda lucubración similar; y esto de manera tal, que la mente llegue a penetrarse de la existencia del objeto de esas teorías y representaciones, aunque sin llegar a abarcar su verdadera esencia. Ahora bien, cuando el individuo se ha perfeccionado «y le han sido revelados los misterios de la Torá», bien por otra persona, bien por sí mismo, mediante su mutua combinación, alcanza un grado que puede reconocer la exactitud de tales opiniones verdaderas, mediante los métodos auténticos, como son la demostración, siempre que ésta sea posible, o sólidos argumentos, cuando son viables, y asimismo se representan esos entes de razón, que le parecían cosas imaginarias y símbolos, en su propia autenticidad, y comprende su esencia.

En nuestra exposición hemos reiterado el siguiente texto de los Sabios: «Y no se expondrá la *merkābāʰ* ni siquiera a uno solo, salvo que se trate de un auténtico sabio, comprensivo por sí mismo, y únicamente los principios fundamentales.» Nadie deberá ser iniciado en esta materia, sino conforme a su capacidad, y en tal caso, bajo las dos condiciones siguientes: *primera,* que sea «sabio», es decir, en posesión de los conocimientos científicos preliminares a la especulación; *segunda,* que esté dotado de gran comprensión, inteligencia y perspicuidad natural, capaz de captar un concepto a la más leve insinuación. Eso significa la expresión de los Sabios: «capaz de comprender por sí mismo». El motivo de la interdicción de instruir a la masa conforme al verdadero método especulativo y de capacitarlos desde un principio para formarse una idea de la verdadera naturaleza de las cosas, y por qué es necesario que así sea y no de otra manera, te lo explicaré en el próximo capítulo.

Digo, pues:

Capítulo 34

[*Cinco causas que impiden el estudio directo de las verdades metafísicas*]

Las *causas* que cohíben la iniciación de la enseñanza por los temas metafísicos y el despertar la afición hacia aquello que la merece, así como su presentación a la masa, son *cinco.*

Primera Causa: Dificultad, sutileza y profundidad de la materia en sí misma, según lo dicho: *«Lejos se queda lo que estaba lejos y profundo, lo profundo; ¿quién lo alcanzará?»* (Ecls 7[24]); y también: *«Pero la sabiduría, ¿dónde hallarla?»* (Jb 28[12]). No procede, por tanto, dar comienzo a la instrucción por lo más arduo y abstruso. Uno de los símbolos más difundidos en nuestro pueblo es la comparación de la ciencia con el agua [(93)]. Los Sabios (¡la paz sea con ellos!) explicaron diversos conceptos por medio de ese simbolismo; p. e.: «El que sabe nadar extrae perlas del fondo del mar; y el que no sabe, se ahoga; por eso solamente se arriesga a nadar quien se haya ejercitado en la natación.»

Segunda Causa: Común deficiencia mental en los comienzos, dado que el hombre no alcanza, desde un principio su última perfección, existente en él sólo «en potencia», y en los inicios le falta «el acto». Así, se dice: *«Y como pollino de onagro nace el hombre»* (Jb 11[12]). Ahora bien, el hecho de poseer algo en potencia no implica necesariamente su paso al acto; a veces se queda en su primera fase imperfecta, bien por determinados obstáculos, o por falta de ejercitación en aquello que transforma la potencia en acto, conforme a la sentencia: «No son muchos (TH; LXX, Vg y vers. "los ancianos") *los sabios»* (*ibíd.* 32[9]), y por boca de los Sabios (¡bendita sea su memoria!): «He visto personas de alto rango, pero pocos lo son» [(94)], porque los obstáculos para la perfección son muy numerosos, y las preocupaciones que la empecen, en profusión; ¿cuándo, pues, se podrá lograr esa perfecta disposición y holgura imprescindibles para el estudio, que transforma en acto lo que el individuo posee en potencia?

Tercera Causa: Larga duración de los estudios preparatorios. El hombre experimenta un deseo natural de llegar hasta las cimas, y a menudo se hastía de los preliminares, mostrándose reacio a su prosecución. Recuerda, no obstante, que si fuera factible alcanzar el término sin los precedentes estudios preparatorios, éstos ya no serían tales, sino me-

---

93 *Vid. supra*, final del cap. 30.

94 Es un dicho atribuido a Simeón bèn Yoḥay. *Vid. Talmud babilónico*, tr. *Sukkā[b]*, fol. 43 b, y *Sanhedrîn*, folio 97 b.

ros divertimientos y futilidades. Si despiertas a uno cualquiera, como se despabila al que se halla durmiendo, preguntándole, p. e., si desea de inmediato adquirir conocimiento sobre las esferas celestiales, su número y configuración, y cuál es su contenido; qué son los ángeles, cómo fue creado el mundo en su conjunto y cuál es su finalidad, según la disposición recíproca de sus componentes; qué cosa es el alma y cómo ha aparecido en el cuerpo, si ei es separable de éste, cómo y por qué procedimiento y en qué condiciones, y otras averiguaciones semejantes, tal individuo se pronunciaría, sin duda alguna, afirmativamente, sentiría un deseo natural de saber cómo son en realidad las cosas, pero querría calmarlo y llegar al conocimiento de todo eso con dos o tres palabras que tú le dijeras. Sin embargo, si le impusieras la obligación de suspender su ocupación durante una semana hasta que pudiese comprender todo ello, no lo haría, contentándose con elusivas fantasías que aquietasen su espíritu, y sentiría contrariedad al oír que hay cosas cuyo conocimiento requiere cantidad de nociones previas y prolongadas investigaciones.

Tú sabes que esas materias están ligadas entre sí, pues nada hay en el orden ontológico fuera de Dios (¡exaltado sea!) y todas sus criaturas, las cuales abarcan todo lo existente, aparte de Él. Más aún, no hay otra vía para aprehenderle, si no es por Sus obras, que pregonan Su existencia y cuanto acerca del mismo debe creerse, o sea lo que debe afirmarse o negarse con respecto a Él. Se impone, por tanto, la ineludible necesidad de examinar todos los entes tal como son, a fin de recabar verdaderos y ciertos principios en orden a toda clase de seres, que puedan servirnos en nuestras investigaciones metafísicas. En efecto, cuántos principios pueden educirse de la naturaleza de los números y de las propiedades de los cuerpos geométricos, concernientes a determinados aspectos que debemos descartar de la Divinidad (¡exaltada sea!), negación que nos aclara no pocos conceptos. En cuanto a los problemas astronómicos y físico-naturales, me figuro no encontrarás dificultad alguna para comprender la relación del Cosmos con la divina Providencia, tal como en realidad es, y no según nuestra fantasía. Hay asimismo muchas cuestiones especulativas que, aun no ofreciéndonos principios aprovechables para dicha ciencia, ejercitan, no obstante, el espíritu y le habitúan al arte de la demostración y conocimiento de la verdad en cuanto a su esencia, eliminando el confusionismo reinante en la mayoría de los espíritus especulativos, que induce al error de confundir lo accidental con lo esencial, además de erradicar las falsas teorías resultantes. Añádase que coadyuvan a concebir dichas otras materias según su verdadera naturaleza, aunque estén al margen de la Metafísica, y no dejan de prestar su utilidad en ciertos prolegómenos a esa ciencia. Es, por tanto, indispensable que quien aspira a la perfección humana se instruya, ante todo, en la Lógica, después, gradualmente,

en las Matemáticas, asimismo en las Ciencias Naturales y, finalmente, en la Metafísica. No pocos se estancan en alguna de esas ciencias, e incluso, aun cuando no desistan, la muerte los sorprende estando todavía en los preliminares. Por consiguiente, si renunciáramos absolutamente a una opinión transmitida por autoridad tradicional y no fuéramos orientando certeramente en algún aspecto por el simbolismo, obligados a formarnos una idea cabal mediante definiciones esenciales, admitiendo únicamente, en virtud de la demostración aquello que debe aceptarse como verdadero, lo cual sería imposible sin los susodichos largos estudios preparatorios, resultaría que la mayor parte de los hombres se morirían sin saber si existe un Dios para todo el universo o no existe, y mucho menos se Le atribuiría una providencia o se Le consideraría inmune de imperfección. Nadie estaría a salvo de semejante desgracia, salvo quizá *«uno de una ciudad, o dos de una familia»* (Jr 3[14]). En cuanto a los escasos que figuran entre *«los restos que Yhwh llama»* (cfr. Jl 3[5] TH)[95], no alcanzarán la perfección, último objetivo, sino después de los susodichos estudios preliminares. Ya Salomón declaró que éstos son imprescindibles y que es imposible alcanzar la verdadera sabiduría si no es una vez dominados. Dice así: *«Si el filo se embota y no se aguza, hay que poner más esfuerzo; pero la sabiduría da el remedio»* (Ecls 10[10]); y también: *«Escucha el consejo y acoge la corrección, para hacerte así sabio en lo futuro»* (Pr 19[20]).

Otra razón que persuade la adquisición de los conocimientos elementales es el hecho de que si uno pretende dominar a toda prisa una rama del saber, se ve asaltado por numerosas dudas, y se percata con igual celeridad de las objeciones, quiero decir, cómo minar una determinada doctrina, al igual que ocurre con el derrumbamiento de un edificio. En efecto, no se pueden consolidar los asertos ni enuclear las dudas, sino mediante ciertos principios tomados de esos estudios preliminares. Por tanto, quien se lanza por el camino de la especulación sin tal bagaje es como quien emprende una carrera a todo correr para llegar a un sitio, y, en la caminata, se cae a un pozo muy hondo, de donde no puede salir y allí fenece. Más le habría valido no correr y quedarse tranquilamente donde estaba. Salomón, en los Proverbios, describe prolijamente el talante de los perezosos y su incapacidad, como alegoría aplicable a la incapacidad para la adquisición del saber. Refiriéndose al que apetece llegar hasta el fin, y, sin esfuerzo para imponerse cumplidamente en los conocimientos que capacitan para esas metas, se contenta con el deseo, dice así: *«Los deseos matan al haragán, porque sus manos no quieren trabajar. Hay quien está siempre codi-*

---

[95] Es decir, el exiguo número de los elegidos; son palabras tomadas de Jl 3[5]. En otro orden de cosas, aunque no sin alguna relación con esto, cabe recordar el pasaje de Mt 20[16]: «Son muchos los llamados y pocos los escogidos», sentencia varias veces repetida, que —dicen los traductores N. C.— «debía de ser un proverbio».

ciando, pero el justo da con largueza» (Pr 21^{25-26}). Quiere decir, con estas palabras, que si su deseo le mata es porque no realiza ningún esfuerzo ni hace nada por calmarlo; no va más allá de un anhelo ardiente, y aspira a unos logros para cuya consecución le falta el adecuado instrumento. Más le valiera renunciar a tales apetencias. Observa ahora cómo el final de la alegoría explica su principio: *«pero el justo da con largueza»,* donde el término «justo» no puede contraponerse a «haragán», sino en el sentido que hemos expuesto. En efecto, quiere significar que «justo» entre los hombres, aquel que otorga a cada cosa lo que le es debido, y, por ende, dedica todo su tiempo al estudio, sin reservarse nada para lo demás. Es como si hubiera dicho: «pero el justo dedica todo su tiempo a la ciencia sin reservarse nada», expresión semejante a esta otra: *«No des a las mujeres tu vigor»* (Pr 31^{3}). La mayoría de los hombres de ciencia —me refiero a los que tienen reputación de tales—, adolece de ese achaque: inquirir los últimos términos y poner cátedra sobre ellos, sin preocuparse de los estudios preparatorios. Los hay que, por efecto de la ignorancia y afán de preeminencia, llegan al extremo de vituperar tales estudios, que son incapaces de captar o demasiadamente desidiosos en asimilar, y, en consecuencia, se empeñan en demostrar que son perjudiciales y, al menos, inútiles. Sin embargo, a poco que se reflexione, la verdad aparece clara y manifiesta.

Cuarta Causa: Radica en las disposiciones naturales. Queda expuesto, e incluso probado, que las virtudes morales son la base de las racionales [96], y la adquisición de las verdaderamente tales, quiero decir, la perfecta racionalidad, solamente es factible al hombre respetuoso con la moral, ponderado y sereno. No obstante, abundan los individuos de innata disposición temperamental, incompatible con la perfección ética. Tal, p. e., el que por naturaleza tiene un corazón extremadamente caliente, y le es imposible refrenar la cólera, a pesar de sus duros esfuerzos por dominarse. Otro, cuyos testes son de temperamento cálido y húmedo, de fuerte contextura, cuyos vasos seminales segregan abundante semen, difícilmente será casto, aun sometiendo su alma a la más severa ascesis. Igualmente encontrarás ciertos individuos volubles y atolondrados, cuyos gestos agitados y desenvueltos delatan una complexión viciosa y un temperamento torcido, difícilmente analizable. Esas clases de personas están al margen de la perfección, y razonar con ellas sobre estas materias constituiría una necedad por parte de quien lo intentara. Porque, como bien sabes, la ciencia que nos ocupa no es como la Medicina o la Geometría y, por razones ya expuestas, no todos están capacitados para su com-

---

96 Sobre la división aristotélica de las *virtudes* en *morales* y *racionales* o *intelectuales, vid. Ética a Nicómaco,* lib. I, cap. 13, lib. II, cap. 4 y s., lib. IV, cap. 2. *Ítem* Maimónides, en los *Ocho capítulos,* que encabezan su comentario al tratado *'Abôt,* cap. II.

prensión. En consecuencia, se impone una preparación ética antes de abordarla, hasta alcanzar una rectitud y perfección extremas, *«porque el perverso es abominado de Yhwh, que sólo tiene sus intimidades para con los justos»* (Pr 3[32]). Por tal motivo se desaconseja su enseñanza a los jóvenes, que, por su natural bullente y preocupaciones propias de la edad, serían incapaces de asimilarla, hasta tanto que esa llama perturbadora se apacigüe y hayan alcanzado la calma y serenidad, y sometido sus corazones con humildad en la esfera de su temperamento. Entonces ellos mismos ansiarán sublimarse a ese alto grado en que se cifra la percepción de Dios (¡exaltado sea!), cual es la que entraña la ciencia metafísica, designada con la denominación de *Ma'ăśeʰ merkābāʰ* («Relato del carro celestial»), de conformidad con lo que dice la Escritura: *«Yhwh está próximo a los contritos de corazón»* (Sal 34[19]), y también: *«Yo habito en un lugar elevado y santo, pero también con el contrito y humillado»* (Is 57[15]). Por esta razón, comentando en el Talmud la sentencia mišnaica: «Se le transmitirán los primeros elementos», agregan: «Solamente se transfieren esos elementos primarios a un presidente de Tribunal, y esto, si tiene el corazón contrito», significando la humildad, sumisión y profunda piedad unidas a la ciencia. En el mismo pasaje se dice: «Los misterios de la Torá únicamente se transmiten a un hombre *de consejo, sabio pensador y sentencioso»,* cualidades que requieren, a buen seguro, una predisposición natural. ¿No sabes que hay individuos de menguado criterio, aun siendo de privilegiada inteligencia? Otro, en cambio, se caracteriza por su certero juicio y habilidad en el manejo de los asuntos políticos: es el conocido como «consejero» (u hombre de consejo); y, sin embargo, pudiera darse el caso de que no alcanzara a comprender determinada noción intelectual, aun de índole elemental, y hasta ser un obtuso al respecto, carente de recursos ingeniosos, según lo dicho: *«¿De qué sirve el dinero en manos del necio? ¿Podrá comprar la sabiduría? No tiene sentido»* (Pr 17[16]). También hay quien posee gran inteligencia y perspicacia, capaz de expresar los conceptos más abstrusos en términos concisos y coherentes, el llamado «sentencioso», pero que no ha podido dedicarse de lleno a su ilustración. Pero aquel que «de hecho» completó su instrucción es el llamado «sabio pensador». «Cuando él habla —dicen los Doctores—, todos enmudecen.» Observa cómo, citando textos autorizados, han condicionado la perfección del individuo a su dominio de las formas de régimen político y las ciencias especulativas, amén de la perspicuidad natural, capacidad intelectiva y el don de una acertada elocución, al exponer los temas de un modo sugestivo; sólo así «se le comunican los secretos de la Torá».

En el mismo pasaje se cuenta: «Cuando R. Yoḥanán dijo a R. Eleazar: «Ven, voy a enseñarte el "Relato de la *merkābāʰ*", éste le contestó: Todavía no soy viejo», como si dijera: no tengo edad suficiente, y me siento con la

natural efervescencia y veleidad juvenil. Ves, por consiguiente, que señalan como condición la edad, además de las susodichas cualidades; ¿cómo, pues, consagrarse a tales estudios, en mezcolanza con la masa de las mujeres y los niños?

Quinta Causa: La ocupación requerida por los menesteres corporales, constitutivos de la «primaria perfección», particularmente cuando se junta el cuidado de mujer e hijos, y aún más si a eso se añade el afán por las superfluidades de la vida, que, debido a la vituperable conducta y malas costumbres, han llegado a ser una necesidad natural ineludible. En consecuencia, aun tratándose del hombre perfecto, tal como le hemos descrito, si se encuentra absorbido por esos menesteres, y *a fortiori* si no son necesarios y los codicia con ardor, las aspiraciones especulativas se debilitarán y hundirán, las buscará con flojedad, a ratos y sin interés. En tales condiciones, ni siquiera llegará a percibir lo que le es asequible, o su percepción será confusa, con mezcla de incapacidad.

Resultado de todas estas causas es que dichas materias solamente son aptas para un corto número de individuos aislados y selectos, no a la masa, las cuales, por tal motivo, deberán sustraerse al principiante, e impedirle su acceso a las mismas, al modo como se evita dar a un niño pequeño alimentos crasos o que levante pesos onerosos.

Capítulo 35

[*Todos deben saber que Dios es incorpóreo y exento de pasiones*]

No pienses que todo cuanto dejamos dicho en los capítulos precedentes, respecto a la importancia y obscuridad del tema, su dificultad de aprehensión y su reserva de la masa común haya de aplicarse también a la negación de la corporeidad de Dios y Su exención de pasiones. Nada de eso; al contrario, así como es conveniente enseñar a los niños y divulgar en las masas que Dios (¡glorificado y honrado sea!) es «uno» y no hay que adorar a ninguno otro fuera de Él, de igual manera es menester aprendan, por la autoridad tradicional, que Dios no es un cuerpo y no existe absolutamente ninguna similitud bajo cualquier aspecto entre Él y Sus criaturas, que la existencia de éstas no guarda semejanza con la de Él, ni Su vida con la de los seres vivientes, como tampoco Su ciencia con la de quienes son cognoscitivos, y aceptar el dogma de que la diferencia entre Él y ellos no se reduce a un más o menos, sino a la naturaleza de la existencia.

Quiero decir que debe inculcarse en la mente de todos que nuestro conocimiento o nuestro poder no difieren del Suyo cuantitativamente, o en que uno sea mayor y más fuerte, y el otro menor y más débil, u otros aspectos semejantes, dado que dichos conceptos son idénticos en especie y una misma definición los abarca. Igualmente toda relación sólo es viable entre dos cosas específicamente idénticas, como asimismo se explica en las Ciencias físicas. Ahora bien, todo lo atribuible a Dios (¡exaltado sea!) se distingue de nuestros atributos en todos los aspectos, de suerte que es inviable una misma definición para unos y otros, como igualmente, según explicaré, el término «existencia»; únicamente puede aplicarse en sentido equívoco a la de Él, y a la de los demás seres. Esta dosificación del conocimiento será suficiente para imbuir en el espíritu de los niños y del vulgo que existe un Ser perfecto, que no es un cuerpo ni facultad alguna corpórea, sino la Divinidad, inasequible a cualquier clase de imperfección y, en consecuencia, exento de pasividad.

Por lo que se refiere a los «atributos» y cómo deben descartarse de Dios y la significación de los que le son atribuibles, así como también la manera en que fueron por Él creadas las cosas, Su manera de gobernar el mundo y cómo es Su Providencia en orden a todo lo que cae fuera de Él, cómo deben entenderse Su «voluntad», Su «percepción», Su «ciencia de todo lo que abarca», y asimismo la noción de «profecía» y sus diferentes grados, y, en fin, el concepto de Sus nombres, que, a pesar de ser numerosos, designan uno y mismo Ser, todo eso hay que reconocer son materias abstrusas. En realidad, son los «misterios de la Torá», los «secretos» constantemente aludidos en los libros de los Profetas y explanaciones de los Sabios (¡bendita sea su memoria!). Son materias de las cuales solamente deben enseñarse los primeros rudimentos, según dejamos dicho, y, aun esto, a personas de las características descritas.

En cambio, la negación de la teoría de la corporalidad de Dios y el descarte de Su semejanza con las criaturas y sujeción a pasiones, son materias que deben exponerse con claridad a todos, en la medida de su capacidad, e inculcarse como tradición a los niños, mujeres, obtusos y carentes de disposición natural, al modo como aprenden, como tradición, que Dios es «uno», que es eterno y nadie fuera de Él debe ser adorado. En efecto, no hay «unidad» sino descartando la teoría de la corporeidad, dado que el cuerpo no es «uno», sino un compuesto de materia y forma, que, por definición, son «dos», y asimismo es divisible, sujeto a partición. Si una vez iniciados en esta doctrina y a ella habituados, en ella educados y hechos mayores, se sienten presa de la perplejidad con respecto a textos de los Libros proféticos, se les explicará su sentido, iniciándoles en su exégesis, llamando su atención acerca de la polivalencia y acepción figurada de los diversos términos, hasta que se convenzan de la unidad de Dios y veraci-

dad de los Libros proféticos. Ahora bien, si alguno se muestra reacio a comprender dicha interpretación de los textos y a la posibilidad de identidad de términos con diferencia de significación, se le advertirá: «La interpretación de este texto es patente a los hombres de ciencia. No obstante, tú debes saber que Dios (¡honrado y glorificado sea!) no es un cuerpo y es impasible, porque la pasividad implica un cambio y Él (¡exaltado sea!) es inmune a toda mutación, en nada se parece a todo cuanto hay fuera de Él, ni cabe incluirle con tales seres absolutamente en ninguna definición común. Sepas, por consiguiente, que todo discurso profético es verdadero y tiene su interpretación en sentido alegórico» Con semejante individuo no se procederá más allá; pero en ningún caso se dará entrada a la creencia de la corporeidad de Dios, ni nada relacionado con el cuerpo, como no se dará a la idea de la inexistencia de Dios, o a la asociación [97] o culto de otro cualquiera distinto de Él.

Capítulo 36

[*Sentido de las expresiones de «agradar» e «irritar a Dios», su «cólera, enemistad, etc.»*]

Cuando hable de los «atributos», yo te explicaré en qué sentido se dice que Dios «se complace» o «se irrita o encoleriza» por tal cosa, pues en ese mismo se indica, con respecto a ciertas personas, que Dios «ponía sus delicias en ellas», o «se mostraba airado o enojado». Pero no es ése el tema del presente capítulo, sino lo que seguidamente voy a exponer.

Repasando todo el Pentateuco y los Libros de los Profetas, encontrarás que las expresiones de «cólera, enojo, irritación y celo» se usan exclusivamente referidas a la idolatría, como también que únicamente se llama «enemigo de Dios, hostil o adversario» suyo al idólatra. Así, leemos, p. e.: *«... y desviándoos sirváis a otros dioses,* etc., *porque la cólera de Yhwh se encendería contra vosotros»* (Dt 11[16, 17]); *«Y la cólera de Yhwh, tu Dios, se encendería»* (*ibídem* 6[15]); *«Irritándole con las obras de vuestras manos»* (*ibíd.* 31[29]); *«Ellos me han provocado con no-dioses, me han irritado con vanidades,* etc.» (*ibíd.* 32[21]); *«Porque... es un Dios celoso,* etc.» (*ibíd.* 6[15]); *«¿Por qué, pues, provocaron mi ira con sus ídolos?»* (Jr 8[19]); *«Y se irritó, hastiado por sus hijos y sus hijas»* (Dt 32[19]); *«Y se ha encendido el fuego de mi ira»* (*ibíd.* v. 22); *«Yhwh se venga de sus enemigos y es inflexible para sus adversarios»* (Nah 1[2]); *«Retribuye en cara al*

[97] Es decir, la idea de seres asociados a Él, que representan el dualismo o el politeísmo.

que le aborrece» (Dt [10]); *«Hasta que haya arrojado de ante sí a sus enemigos»* (Nm 32[21]); *«... que eso lo detesta Yhwh tu Dios»* (Dt 16[22]); *«Cuanto hay de aborrecible y abominable a Yhwh»* (*ibíd.* 12[31]). Innumerables son las referencias de este género; si vas haciendo su recuento en todos los Libros, comprobarás que es como te he dicho.

La reinsistencia de los Libros proféticos al respecto está motivada porque se trata de un falso concepto relacionado con Dios (¡exaltado sea!): me refiero a la «idolatría». Si uno cree que Zaid está de pie, cuando está sentado, su desvío de la verdad no es comparable al de quien pensara que el fuego se encuentra bajo el aire, o el agua bajo la tierra [(98)], o que la tierra es plana y cosas semejantes. Esta segunda desviación de la realidad tampoco sería como la de quien se figura que el sol está compuesto de fuego o que el firmamento es un hemisferio y cosas del mismo jaez. Este tercer camino de la verdad tampoco se parece al de quien supone que los ángeles comen y beben y otras cosas por el estilo. Finalmente, este cuarto alejamiento de la genuinidad tampoco es equivalente al de quien está convencido de que debe adorarse algo distinto de Dios. La razón es que según se refiera la ignorancia o falsa creencia a un objeto más relevante, quiero decir, que ocupa un rango de mayor importancia en el Ente, revisten superior importancia que si se relacionan con lo situado en un grado inferior. Por «falsa creencia» entiendo la convicción de que una cosa es lo contrario de su realidad; por «ignorancia», que se desconoce aquello que es posible conocer. Por consiguiente, la nesciencia de aquel que no sabe la medida de un cono o la esfericidad del sol, no es equiparable con la de quien ignora si Dios existe o no hay deidad en el universo; como tampoco la equivocada creencia de quien diera por seguro que el cono de un cilindro equivale a la mitad de éste, o que el sol es un disco, no sería equivalente a la de quien pensara hay más de una Divinidad.

Bien sabes que quienes se entregan al culto de los ídolos no lo hacen convencidos de que no existe divinidad fuera de éstos, pues nunca hombre alguno en el pasado se imaginó, ni se imaginará ninguno de las futuras generaciones que la imagen por él forjada de metal, piedra o madera haya creado el cielo y la tierra. Más bien se la adora por consideración a que es una representación de algo que actúa como intermediario entre nosotros y Dios, como claramente lo declara la Escritura: *«¿Quién no Te temerá, Rey de las naciones?»*, etc. (Jr 10[7]); y en otro pasaje: *«Y en todo lugar ha de ofrecerse a mi nombre un sacrificio humeante»*, etc. (Ml 1[11]), aludiendo a lo que ellos consideran como la Causa Primera. Ya expusimos esto en

[98] «Sabido es que, según Aristóteles, los cuatro elementos tienen sus regiones particulares: son esferas que se envuelven unas a otras, como las de los planetas. La tierra está rodeada por el agua, ésta por el aire, el cual, a su vez, lo está por el fuego. *Vid.* la *Física*, lib. IV, cap. 5, y el tr. *Del cielo*, lib. IV, cap. 5. Cfr. *ítem infra*, cap. 72» (Mk).

nuestra obra mayor [99], y es cosa que nadie entre nuestros correligionarios pone en duda. Pero, dado que esos infieles, a pesar de creer en la existencia de la Divinidad, aplicaban su falsa creencia a algo solamente debido a Dios, es decir, a la prerrogativa del culto y veneración reservados únicamente a Dios (¡exaltado sea!), conforme a la Escritura: *«Adorarás a Yhwh»,* etc. (Ex 23^{25}), a fin de que Su existencia quede bien afianzada en la creencia del pueblo. Ahora bien, ellos acreditaban ese deber en favor de algo que está fuera de Él, lo cual minaba la fe en Su existencia (¡exaltado sea!) entre la masa popular, porque ésta solamente capta las prácticas cultuales, no su significación ni la autenticidad del Ser a quien adoran, lo cual los hacía fatalmente merecedores del exterminio, conforme a la sentencia: *«No dejarás con vida a nada de cuanto respira»* (Dt 20^{16}). La razón aducida no es otra sino erradicar esa errónea teoría, para que no corrompa a los demás, según proclama la Escritura: *«Para que no aprendáis a imitar, etc.»* (*ibíd.* v. 18). A ésos se les ha llamado «enemigos, adversarios, hostiles», afirmando que quien así obra provoca el celo, la ira y la cólera divinas. ¿Cuál será, pues, la situación de aquél cuya incredulidad recae sobre Su esencia misma (¡exaltado sea!), y cuya creencia consiste en imaginársele el reverso de lo que es, es decir, que no cree en Su existencia, o cree que son dos, o que es corpóreo o sujeto a pasiones, o Le atribuye alguna imperfección? Un hombre tal es sin duda alguna más reprensible que quien adora a un ídolo, considerándole como un intermediario, o dotado de la facultad de «obrar el bien y el mal».

Has de saber tú, hombre tal, que prestando asentimiento a la corporeidad de Dios, o alguna de las condiciones corporales, «provocas Su celo, Le irritas, enciendes el fuego de Su cólera, eres Su adversario, enemigo, hostil», en mayor grado que quien se entrega a la idolatría. Si se te ocurriera la idea de que quien cree en la corporeidad podría tener la excusa de haber sido educado así, o por su ignorancia o insuficiencia mental, deberías pensar lo propio de aquel que practica la idolatría, pues solamente lo hace por ignorancia o educación: «conservan la costumbre de sus padres». Si, con respecto al primero, dijeras que el sentido literal de la Escritura induce a la duda, debes saber que un idólatra es igualmente arrastrado a su culto por fantasías y falsas ideas. En consecuencia, no admite disculpa quien siendo de por sí incapaz de reflexionar, no acepta la autoridad de los pensadores que se consagran a la investigación de la verdad; porque, ciertamente, yo no acuso de descreído al que no descarta la corporeidad por medio de la demostración; en cambio, sí considero tal a quien no admite su negación, máxime teniendo la paráfrasis de Onqelos y la de Jonatán b. Uziel (¡la paz sea con ellos!), que tanto empeño

[99] *Vid. Mišnè^{h} Tôrā^{h}*, de M., lib. I, tr. *de la idolatría,* cap. 1.

pusieron por eliminar el antropomorfismo de Dios. Este era el propósito del presente capítulo.

Capítulo 37

[*Polivalencia del término pānîm* («faz, rostro»); *aplicado a Dios*]

Pānîm es un término polivalente, sobre todo en su sentido translaticio, y significa, ante todo, la «faz, cara, rostro, semblante» de todo animal; así, p. e.: *«Demudados y amarillos todos sus rostros»* (Jr 30^{6}); *«¿Por qué tenéis hoy mala cara?»* (Gn 40^{7}). Este uso es frecuente. También tiene la acepción de «cólera», *v. gr.*: *«Su semblante no continuó siendo el mismo»* (I Sm 1^{18}). A este tenor se ha empleado a menudo para expresar la «cólera» y la «indignación» de Dios, p. e.: *«La cólera de Yhwh los dispersó»* (Lm 4^{16}); *«La cólera de Yhwh contra los que obran el mal»* (Sal 34^{17}); *«Mi cólera se irá y te daré descanso»* (Ex 33^{14}); *«Yo me volveré contra él y contra su parentela»* (Lv 20^{5}). Los ejemplos son numerosos. Indica asimismo la presencia de una persona y el sitio que ocupa, *v. gr.*: *«Frente a todos sus hermanos»* (Gn 25^{18}); *«Yo seré glorificado ante todo el pueblo»* (Lv 10^{3}), cuyo sentido es: «en su presencia»; *«...si no te maldice en tu rostro»* (Jb 1^{11}), es decir, «en tu presencia, estando tú delante». De acuerdo con esta significación se dijo: *«Yhwh hablaba a Moisés cara a cara»* (Ex 33^{11}), a saber: «en presencia uno de otro, sin intermediario», como se dice en otro lugar: *«Ven, que nos veamos las caras»* (II R 14^{8}), y asimismo: *«Yhwh nos habló cara a cara»* (Dt 5^{4}), lo que, en otro pasaje, se ha expresado en estos términos: *«Y oísteis bien Sus palabras, pero ni visteis figura alguna, sólo se manifestó Su voz»* (*ibíd.* 4^{12}). Es lo que se entiende por «cara a cara», lo mismo que por las palabras *«Yhwh hablaba a Moisés cara a cara»* no se ha expresado sino lo que en otro lugar se dice sobre la forma de hablarle: *«Oía la voz que le hablaba»* (Nm 7^{89}). Queda, pues, bien claro para ti que la expresión «cara a cara» da a entender oír la voz sin intermedio de un ángel. El mismo sentido presencial indican las palabras: *«Pero mi faz no la verás»* (Ex 33^{23}), es decir, la auténtica realidad de Mi existencia es inaprehensible.

Pānîm es también un adverbio de lugar («delante»), en árabe *'imām* (o *bayna yadayka*, «en tu presencia», lit. «entre tus manos») y se usa con frecuencia referido a Dios (¡exaltado sea!), p. e.: *«Delante de Yhwh»* (Gn 18^{22}). Ese mismo sentido se da a las palabras «mi faz no la verás» *(supra)* en la interpretación de Onqelos, en estos términos: «Y los que están delante de Mí no podrán ser vistos», indicando que hay también seres superiores

creados, que el hombre no puede percibir en su realidad, y son «las inteligencias separadas»[(100)], a las que se ha relacionado con Dios, como presentes de un modo constante «delante de Él y en su acatamiento», porque el poder de la Providencia vela de continuo sobre ellas. Lo que sí puede aprehenderse en su realidad, según el susodicho, me refiero a Onqelos, son las cosas que están, en el Ser, por debajo de aquéllas, cuales son las dotadas de «materia y forma»[(101)], de las cuales dice el mismo: *«verás lo que hay a mis espaldas»,* es decir, aquellos seres de los cuales, por decirlo así, yo me aparto, dejándolos detrás de Mí, para indicar, en alegoría, su alejamiento de la existencia de Dios (¡exaltado sea!). Más adelante[(102)] verás mi interpretación de la petición formulada por Moisés, nuestro Maestro (¡la paz sea sobre él!).

Otrosí, *pānîm* es adverbio de tiempo, con la significación de «antes» o «en otro tiempo», *v. gr.: «Había en Israel»,* etc. (Rt 4[7]); *«En tiempos antiguos fundaste la tierra»* (Sal 102[26]).

Finalmente, *pānîm* encierra asimismo la acepción de «consideración, atención (o cuidado)», p. e.: *«Ni favoreciendo al pobre»* (Lv 19[15]); *«El grande»* (el hombre de respeto, *lit.* de alto continente o semblante) (Is 3[3]); *«Que no hace acepción de personas»* (Dt 10[17]), y numerosos otros ejemplos. También con esa significación se ha dicho: *«Que haga resplandecer Su faz sobre ti y te otorgue Su gracia»* (Nm 6[25]), equivalente a que la «Providencia» nos acompañe.

Capítulo 38

[*El término ʾāḥôr* («dorso, espalda»);
sus acepciones, especialmente en Ex 33[23]]

ʾĀḥôr es un nombre polivalente que significa «espalda, parte posterior», *v. gr.: «La parte posterior del Tabernáculo»* (Ex 26[12]); *«Saliéndole la lanza por detrás»* (II Sm 2[23]). Es también un adverbio de tiempo, con la significación de «después», *v. gr.: «Y después de él no le ha habido tampoco semejante»* (II R 23[25]); *«Después de estos sucesos»* (Gn 15[1]); los ejemplos son cuantiosos.

---

100 «Es decir, las *Inteligencias de las esferas* o espíritus superiores y abstractos, que, según los filósofos árabes, al igual que los escolásticos, presiden las diferentes esferas celestes, y creían que Aristóteles había designado con la denominación de *«cosas separadas»* (tr. *Del alma,* lib. III, cap. 7). *Vid. ítem* Alberto Magno, *Parva naturalia, "De motibus animalium",* lib. I, tr. I, cap. 4. *Ítem,* II parte, cap. 4 de la presente obra» (Mk).

101 «Porque las *Inteligencias separadas* o *abstractas* son *puras formas.»*

102 *Vid. infra,* cap. 54.

Tiene asimismo el sentido de «seguir, caminar tras las huellas» de una persona, imitando su conducta, p. e.: *«Tras de Yhwh, vuestro Dios, habéis de ir»* (Dt 13[5]); *«Irán en pos de Yhwh»* (Os 11[10]), equivalente a «obedecer a Dios», «seguir las huellas de sus actos», «imitar su conducta»; igualmente: *«Porque se esfuerza en seguir la regla»* (*ibíd.* 5[11]). En este sentido se ha dicho: *«Y me verás las espaldas* (Ex 33[23]), lo cual significa «aprehenderás lo que me sigue», lo que se asemeja a Mí y resulta de Mi voluntad, en suma, todas mis criaturas, conforme expondré en uno de los capítulos del presente Tratado [(103)]

Capítulo 39

[*El término lēb* («corazón»); *sus varias acepciones; aplicado a Dios*]

Lēb [(104)] es un polivalente que designa el órgano donde radica el principio de la vida en todo ser dotado de él, p. e.: *«Se los clavó en el corazón a Absalón»* (II Sm 18[14]), y como ese órgano se encuentra en el centro del cuerpo, también se denomina así el centro de una cosa, *v. gr.: «Hasta el corazón del cielo»* (Dt 4[11]); *«En medio de una zarza»* (Ex 3[2]). Asimismo tiene la acepción de «pensamiento», p. e.: *«Estaba yo ausente en espíritu»,* etcétera (II R 5[26]), es decir: me encontraba presente por mi «pensamiento» cuando ocurrió esto y aquello. Es el mismo sentido de: *«Sin irse detrás de los deseos de su corazón»* (Nm 15[39]), es decir: no seguiréis vuestros «pensamientos»; también: *«Aunque persista en el propósito de mi corazón»* (Dt 29[18]), a saber: cuyo «pensamiento» se desvía. También significa «opinión» (o «sentimiento»), p. e.: *«Todo el resto de Israel estaba igualmente unánime en querer a David por rey»* (I Cro 12[38]), es decir, «de un mismo sentimiento» (lit. «de un solo corazón»); igualmente: *«El necio muere por falta de cordura»* (Pr 10[21]), equivalente a: «falta de sensatez» (lit. «falta de corazón»). Dígase lo mismo de este pasaje: *«No me arguye mi conciencia»* (Jb 27[6]) (lit. «mi corazón»), lo cual significa: mi sentimiento no se ha apartado ni desviado de tal cosa, puesto que el principio del verso dice así: *«Me aferraré a mi justicia y no la negaré»,* coincidente con: *«mi corazón no se ha desviado».* El sentido que yo doy aquí al verbo *yeḥĕraf* es el mismo que se encuentra en *«esclava despojada a otro»* (Lv 19[20]), *neḥĕrèfet,* equivalente a la palabra árabe *munḥarifa* («cambiada,

---

[103] *Vid. infra,* cap. 54. Cfr. *ítem, supra,* cap. 21.

[104] El término *lēb* aparece en la Biblia hebrea 598 veces, y en su forma reduplicada, *lēbāb,* 252. Es de suma relevancia en el complejo ideológico hebreo-bíblico y abarca una temática de gran variedad y profundidad.

desviada»), es decir: una esclava cuyos vínculos de esclavitud se han trocado en vínculos matrimoniales.

Lēb significa otrosí «voluntad» (o «intención»), p. e.: *«Yo os daré pastores según mi corazón»* (Jr 3^{15}); *«¿Es sincero conmigo tu corazón?»*, es decir: ¿se mantiene en la rectitud tu «voluntad» («tu intención»), como la mía? En este mismo sentido se emplea metafóricamente hablando de Dios, p. e.: *«Que obrará según mi corazón y según mi alma»* (I Sm 2^{35}), es decir: se conducirá conforme a mi «voluntad»; *«Y en ella estarán siempre mis ojos y mi voluntad»* (I R 9^{3}), a saber, mi providencia y mi «voluntad». También significa «inteligencia», p. e.: *«El necio se hace discreto»* (lit. «dotado de corazón») (Jb 11^{12}), es decir, se tornará «inteligente»; igualmente en: *«Dirige el sabio su mente a la derecha»* (Ecls 10^{2}), es decir: su «inteligencia» se vuelve hacia las cosas perfectas. Abundan los ejemplos. En esta acepción translaticia se debe tomar siempre aplicado a Dios, o sea como expresivo del «intelecto», salvo las raras excepciones en que designa la «voluntad», conforme al sentido de cada pasaje. Igualmente: *«Y revuelve en tu corazón»* (Dt 4^{39}); *«No tiene conocimiento (Libbô)»* (Is 44^{19}), y cualquier otra expresión análoga, tienen siempre el sentido de «consideración intelectual», como se ha dicho: *«Pero Yhwh no os ha dado todavía hasta hoy un corazón que entienda»* (Dt 29^{4}), lo mismo que en: *«A ti se te hicieron ver para que conocieras»* (*ibíd.* 4^{35}).

Respecto a las palabras: *«Amarás a Yhwh, tu Dios, con todo tu corazón»* (*ibíd.* 6^{5}), el sentido es, a mi juicio: «con todas las fuerzas de tu corazón», es decir, «con todas tus facultades corporales», dado que todas tienen su origen en el corazón. Su sentido es: tendrás como objetivo de todas tus acciones Su percepción, conforme expusimos en nuestro comentario a la *Mišná* [105] y en el *Mišnē^{h} Tôrā^{h}* [106].

Capítulo 40

[*El término rû^{a}ḥ* («soplo, viento, espíritu»);
sus varias acepciones; aplicado a Dios]

Rû^{a}ḥ es un polivalente que designa el «aire», es decir, uno de los cuatro elementos, *v. gr.* *«Y el soplo de Dios se cernía»* (o «el espíritu de D.», o «un viento impetuosísimo») (Gn 1^{2}); *«El viento solano había traído la langosta»* (Ex 10^{13}); *«El viento del Poniente»* (*ibíd.* v. 19). Los ejemplos son nume-

[105] *Vid.* el citado escrito de M., *Ocho capítulos*, cap. 5.
[106] *Vid.* tr. *Y^{e}sôdê ha-Tôrā^{h}*, cap. II, § 2.

rosos. También designa el «espíritu vital», p. e.: *«Un soplo que pasa y no vuelve»* (Sal 78[39]). Otrosí es la denominación de lo que sobrevive al hombre después de su muerte y que no está sujeto a corrupción, p. e.: *«Y retorne a Dios el espíritu que Él le dio»* (Ecls 12[7]). Designa además la «inspiración» del intelecto divino que se derrama sobre los Profetas, mediante el cual profetizan, según te expondré cuando trate del profetismo, en cuanto procede hablar de él en el presente Tratado, p. e.: *«Y tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré sobre ellos»* (Nm 11[17]); *«Y cuando sobre ellos se posó el espíritu»* (*ibíd.* v. 25); *«El espíritu de Yhwh habla por mí»* (II Sm 23[2]). Múltiples son los ejemplos. Finalmente, este vocablo significa «intención» y «voluntad» (o «designio»), p. e.: *«El necio desfoga toda su ira»* (lit. «lo que hay en su espíritu») (Pr 29[11]), es decir: su «intención» y su «designio». Igualmente: *«El espíritu de Egipto será vaciado en su interior, y desbarataré sus consejos»* (Is 19[3]), lo cual quiere decir: sus propósitos serán desbaratados, y le será velado el arte de gobernarse. Asimismo: *«¿Quién ha determinado el espíritu de Yhwh, quién fue Su consejero y Le instruyó?»* (*ibíd.* 40[13]); lo cual quiere decir: «¿Quién es el que conoce el proceso de Su voluntad o que alcanzó a comprender la manera como Él gobierna el mundo, y que pueda significárnosla?», tema que expondremos en algunos capítulos acerca del régimen del universo.

Siempre que el término que nos ocupa se refiere a Dios es conforme a la quinta acepción [(107)], y alguna vez, a la última, o sea la de «voluntad», según dejamos expuesto; en cada pasaje hay que interpretarlo de conformidad con el contexto [(108)].

Capítulo 41

[*El término nèfeš; sus significados; aplicado a Dios*]

Nèfeš es un polivalente que designa, en primer término, el «alma animal», común a todos los seres dotados de sensibilidad [(109)], p. e.: *«..., que tienen en sí alma viviente»* (Gn 1[30]). También significa «sangre», p. e.: *«Y no debes comer la vida de la carne»* (Dt 12[23]). Asimismo es la denominación del «alma racional», es decir «la forma del hombre», *v. gr.: «Vive Yhwh, que nos ha dado la vida a nosotros»* (Jr 38[16]). Es también el apelativo de lo que del

---

107 Es decir, en la acepción de *inspiración* emanada de Dios. Su traducción latina, *spiritus*, aparte del género distinto en una y otra lengua, se acomoda bastante bien a la semántica, rica y variada, de la voz hebrea.

108 M. insiste una vez más en esta regla fundamental de toda exégesis, anteriormente apuntada.

109 Cfr. Aristóteles, tr. *Del Alma*, lib. II, caps. 3 y 5.

hombre queda después de su muerte, p. e.: *«La vida de mi señor estará atada en el haz de los vivos»* (I Sm 25[29]). Finalmente, significa «voluntad», p. e.: *«Para instruir a su agrado a los príncipes»* (Sal 105[22]), es decir, según su «voluntad»; *«Y no le entregará a la animosidad de sus enemigos»* (Sal 41[3]), es decir, no le abandona a su «voluntad». En el mismo sentido tomo yo: *«Si de veras queréis que yo sepulte a mi difunta»* (Gn 23[8]), como si dijera: si entra en vuestra «intención» y vuestra «voluntad». Otrosí: *«Aunque se me pusieran delante Moisés y Samuel, no se volvería mi alma a este pueblo»* (Jr 15[1]), cuyo sentido es: mi «voluntad» no estaría a su favor, o sea no querría conservarlos.

Consiguientemente, siempre que el substantivo *nèfeš* viene atribuido a Dios (¡exaltado sea!), encierra el sentido de «voluntad», conforme antes dijimos a propósito de las palabras: *«Que obrará según mi corazón y según mi alma»* (I Sm 2[35]) [(110)], cuyo sentido es: de acuerdo con mi «voluntad» y mi «intención». A tenor de esta significación, las palabras: *«Que no pudo soportar la aflicción de Israel»* (Jc 10[16]), deberán entenderse: y su voluntad se abstuvo de afligir a Israel. Jonatán b. Uziel no tradujo este pasaje, porque habiéndolo entendido conforme a la primera significación del vocablo, se deducía para él una pasividad adscrita a Dios, por lo cual rehusó traducirlo. Ahora bien, entendiéndolo en esta última acepción, la interpretación resulta sumamente clara, pues antes se había dicho que Él (¡exaltado sea!) los había abandonado a punto de perecer; ellos clamaron implorando su salvación, pero no les fue otorgada. Cuando se mostraron arrepentidos y arreció su miseria y el enemigo prevaleció sobre ellos, Él se compadeció «y Su voluntad se abstuvo de proseguir su atribulación y su miseria». Conviene te percates bien de esto, porque es digno de atención. La partícula *b-* en *bᵉ-ʿāmāl* («en la aflicción de I.») está en lugar de *min* («de»), y es como si dijera: «de entre». Los gramáticos admiten numerosos ejemplares similares, *v. gr.: «Lo que reste de la carne y del pan»* (Lv 8[32]); *«Lo que falte de los años»* (*ibíd.* 25[52]); *«De entre los extranjeros o indígenas»* (Ex 12[19]).

Capítulo 42

[*El término ḥay* («vivo»); *sus acepciones; aplicado a la ciencia; sentido anagógico*]

Ḥay («vivo, viviente») designa el ser que se desarrolla y siente, p. e.: *«Cuanto vive y se mueve»* (Gn 9[3]). Aplícase también a la recuperación de una

110 *Vid. supra*, cap. 39.

enfermedad muy grave, *v. gr.: «Cuando curó de su enfermedad»* (Is 38[9]); *«Quedáronse en el campamento hasta curarse»* (Js 5[8]); igualmente: *«La carne viva»* (Lv 13[10]). Paralelamente, *mût* («morir» designa la «muerte», como también una «dolencia grave»), p. e.: *«Y el corazón se le quedó como muerto, como una piedra»* (I Sm 25[37]), indicando la violencia de su enfermedad. Conforme a esto, se dice explícitamente del hijo de la mujer de Sarepta: *«Y su enfermedad era tan violenta, que no podía resollar»* (I R 17[17]). Si hubiera dicho simplemente «y murió», se pensaría que se trataba únicamente de un morbo violento, lindante con la muerte, análogo al de Nabal, al oír la noticia [(111)]. Un autor andaluz [(112)] formuló la opinión de que aquél cesó de respirar, hasta no advertirse hálito en él, como ocurre a veces en casos de apoplejía o «sofocación histérica» [(113)], a tal extremo que no se sabe si el paciente está muerto o vivo, y la duda persiste a veces hasta uno o dos días.

A menudo se ha usado también el vocablo cuando se trata de la adquisición de la ciencia, p. e.: *«Que serán vida para tu alma»* (Pr 3[22]); *«Porque el que me halla a mí, halla la vida»* (Pr 8[35]); *«Que son vida para quien las acoge»* (*ibíd.* 4[22]), y otros muchos pasajes. De conformidad con lo que antecede, las opiniones sensatas se han llamado «vida», y las erróneas, «muerte». Dios (¡exaltado sea!) ha dicho: *«Mira, hoy pongo ante ti la vida con el bien, la muerte con el mal»* (Dt 30[15]), explicando claramente que el bien es la «vida», y el mal, la «muerte». Así interpreto yo Sus palabras (¡exaltado sea!): *«Para que viváis»,* etc. (*ibíd.* 5[33-30]), conforme a la interpretación tradicional de este pasaje: *«Para que seas dichoso»,* etc. (*ibíd.* 22[7]). Según este sentido metafórico, usual en hebreo, los Doctores (¡bendita sea su memoria!) dijeron: «Los justos, aun después de su muerte, son llamados "vivos" [(114)], y los impíos, aun en vida, son llamados "muertos"» Piénsalo bien.

Capítulo 43

[*Kānāf* («ala»); *sus acepciones; su aplicación a Dios y a los ángeles*]

Kānāf es un substantivo polivalente, muy usado, sobre todo, en sentido tropológico. Designa primitivamente el «ala» de los volátiles, p. e.: *«Ni*

---

111 Se refiere al episodio de I Sm, cap. 25.

112 Aunque M. no le nombra, quizá porque no fuera un escritor de primera fila, la referencia demuestra que, a pesar de la distancia, se interesaba por sus antiguos compatriotas del Andalus.

113 «Se trata de la enfermedad llamada por los antiguos "*estrangulación* o *sofocación de la matriz*", mencionada por Aristóteles, Galeno, Plinio, y es "una afección de este órgano, en la cual las mujeres experimentan movimientos espasmódicos y les parece sentir en la garganta como una bola *(globus hystericus)* que las ahoga"» (Mk).

114 Cfr. Jn 11[25]: «El que cree en Mí, aunque muera vivirá, y todo el que vive y cree en Mí no morirá

de ave alada que vuela en el cielo» (Dt 4^{17}). Después, metafóricamente, los vuelos y extremidades de los vestidos, p. e.: *«En las cuatro puntas del vestido»* (Dt 22^{12}). Con el mismo significado translaticio se ha empleado para indicar los confines y extremos de la tierra distantes de nuestras comarcas, *verbi gratia : «Y para que ocupe los extremos de la tierra»* (Jb 38^{13}); *«Desde los confines de la tierra oímos cantar»* (Is 24^{16}). Ibn Ŷánaḥ [115] afirma que este vocablo admite también la acepción de «velar (ocultar, substraer)», como en árabe, en que se dice: *kanaftu al-šay,* con el sentido de «he ocultado la cosa», y explica la frase de Is 30^{20} en estos términos: «El que te alumbra no se te ocultará ni velará», interpretación que es correcta. De ahí procede, a mi juicio, la expresión: «No descubrirá la cobertura (*o* el misterio) de su padre» (N-C); *«Ni levantará la cubierta del lecho materno»* [116] (Dt 22^{30}, TH 23^{1}). Igualmente la frase de Rt 3^{9}: *«Extiende tu manto sobre tu sierva»* ha de entenderse, a mi juicio: «Cubre con el velo de tu misterio a tu sierva.»

Según esta última acepción, en mi sentir, se aplicó metafóricamente el término *kānāf* al Creador (¡exaltado sea!) e incluso a los ángeles, dado que éstos, en mi opinión, son incorpóreos, como expondré [117]; así, las palabras de Rt 2^{12} deben entenderse: «Has venido a cobijarte bajo Su misterioso velo.» Análogamente, tratándose de los ángeles, *kānāf* encierra el sentido de «velamen». ¿No has reparado en: *«Con dos alas se cubrían el rostro y con dos se cubrían los pies»?* (Is 6^{2}), dando a entender que la razón de su existencia —me refiero a la del ángel— es la causa, está envuelta en la obscuridad, y es su «rostro». Igualmente obscuro es todo aquello de que él —el ángel, insisto— es causa, que se designa por «sus pies», como dijimos a propósito del término polivalente *règel* («pie») [118], todo ello también obscuro, pues las operaciones de las Inteligencias lo son, y sus efectos solamente se nos manifiestan tras el adecuado estudio. Por dos razones, una referente a ellas y otra a nosotros, a saber, debilidad de nuestra aprehensión y dificultad de percibir la «Inteligencia separada» en su auténtica realidad. Respecto a las palabras: *«Y con las otras dos volaban»* (*ibíd.* v. 3), ya expondré en capítulo aparte [119] por qué se atribuyó a los ángeles el movimiento del vuelo.

---

para siempre.» El concepto de *vida*, realzado en el orden espiritual, es una de las ideas clave del complejo ideológico bíblico, tanto del A. como del N. Testamento, muy destacado en el cuarto Evangelio. *Vid.* nota de Mk, con referéncia al pasaje talmúdico citado.

[115] Es el famoso gramático y lexicógrafo Yoná ibn Ŷánaḥ, nacido en Córdoba, estudiante en Lucena y residente en Zaragoza. *Vid.* H. L. H., II parte, cap. XV.

[116] «Lo que el padre encubre con el velo del misterio», es decir, su mujer.

[117] *Vid. infra,* cap. 49.

[118] *Vid. supra,* cap. 28.

[119] *Vid. infra,* cap. 49.

Capítulo 44

[*El término 'ayin* («ojo, fuente»);
sus acepciones, en especial aplicado a la Providencia]

'Ayin es un polivalente, que significa «fuente de agua», p. e.: *«Junto a la fuente que hay en el desierto»* (Gn 16[7]), y también «ojo», como órgano visual, p. e.: *«Ojo por ojo»* (Ex 21[24]). Tiene asimismo el significado de «atención» («cuidado, vigilancia, providencia»), como se dijo hablando de Jeremías: *«Tómale y mira por él»* («fija tus ojos en él») (Jr 39[12]), es decir: ten cuidado de él. Conforme a esta metáfora se aplica este término a Dios en cualquier pasaje de que se trate, *v. gr.: «En ella estarán siempre mis ojos y mi corazón»* (I R 9[3]), es decir, mi «Providencia» y mi propósito, como anteriormente dijimos [120]; *«... sobre la cual tiene siempre puestos Sus ojos, desde el comienzo del año hasta el fin»* (Dt 11[12]), es decir, sobre la cual vela Su «Providencia»; *«Los ojos de Yhwh que observan»*, etc. (Zc 4[10]), a saber: Su Providencia abarca todo lo que hay sobre la tierra, conforme se expondrá en los capítulos referentes a aquélla [121]. Cuando al substantivo «ojos» se agrega el verbo *rā'āh* o *ḥāzāh* («ver»), p. e.: *«Abre Tus ojos y mira»* (II R 19[16]); *«Sus ojos contemplan»* (Sal 11[4]), siempre se expresa una percepción «intelectual», no «sensible», dado que toda sensación implica, como sabes, pasividad, y Él (¡exaltado sea!) es «activo» y no «pasivo», como más adelante expondré.

Capítulo 45

[*El verbo šāma'* («oír, escuchar»);
sus tres acepciones; aplicado a Dios]

Šāma' es un vocablo polivalente, que significa «oír», y también «acoger» («escuchar, obedecer»). Como ejemplo de lo primero tenemos: *«Ni se oiga de tus labios»* (Ex 23[13]); *«Corrió por la casa del faraón la voz»* (Gn 45[16]). Y así muchos otros. Son asimismo numerosos los de la segunda significación, *v. gr.: «Pero ellos no le escucharon a Moisés»* (Ex 6[9]); *«Si le oyen y se le someten»* (Jb 36[11]); *«¿Vamos, pues, a consentir?»* (Neh 13[27]); *«... te desobedezca»*

---

120 *Vid. supra*, cap. 39, donde el autor cita este mismo personaje a propósito del término *lēb*.
121 *Vid.* III parte, caps. 17 y s.

(lit. «no escuche tus palabras») (Js 1^{18}). Úsase otrosí en la acepción de «saber» y «conocer», p. e.: *«Una nación cuya lengua no conoces»* (Dt 28^{49}) (lit. «no oirás»).

En todos los casos en que el término en cuestión se aplica a Dios y, según el sentido literal del texto, aparece usado en la primera acepción, designa la «percepción», correspondiente a la tercera, p. e.: *«Y al oírlo Yhwh»* (Nm 11^{1}); *«Pues ha oído vuestras murmuraciones»* (Ex 16^{7}), siempre en el sentido de «percepción cognoscitiva». Pero cuando literalmente habría de tomarse en la segunda acepción, significa que Él (¡exaltado sea!) atendió la súplica del orante, o no la atendió, p. e.: *«Y yo oiré sus clamores»* (*ibíd.* 22^{23}); *«Y yo le oiré, porque soy misericordioso»* (*ibíd.* v. 27); *«Inclina, oh Yhwh, Tu oído y escucha»* (II R 19^{16}); *«Pero Yhwh no escuchó vuestra voz, no os prestó oídos»* (Dt 1^{45}); *«Cuando multiplicáis las plegarias, no escucho»* (Is 1^{15}); *«Porque no te oiré»* (Jr 7^{16}). Y así tantos otros ejemplos. Sobre estas metáforas y antropomorfismos encontrarás después con qué calmar tu sed [(122)] y aclarar tus dudas, y se te explicarán todas las significaciones, para que no quede dificultad alguna en ningún aspecto [(123)].

Capítulo 46

[*Continuación de la explicación de ʿayin y šāmaʿ; sobre el antropomorfismo aplicado a Dios*]

En uno de los capítulos precedentes de este Tratado [(124)], hemos hecho notar la enorme diferencia existente entre la persuasión a la noción de la existencia de una cosa y la investigación de la autenticidad de su esencia y su substancia. La razón es que dicha persuasión puede efectuarse incluso mediante sus accidentes o sus operaciones, o una relación, aun siendo remota entre dicho objeto y otros diferentes. Valga un ejemplo. Si tú deseas dar a conocer la persona del soberano de una determinada región a un ciudadano de ésta que no le conozca, podrías al efecto informarle sobre aquél y despertar su atención respecto a la existencia del mismo de múltiples maneras. Una, p. e., indicando que tal jefe es de próce-

---

[122] Expresión metafórica empleada anteriormente *(Introducción, Recomendación...)*, que Ibn Tibbón tradujo demasiado libremente: «si le cura la dolencia de su corazón», aunque el propio M. le había aconsejado trasladar la frase como queda dicho. Es un símil frecuente en el lenguaje bíblico, *v. gr.*, Is 51^{1}, Jn 7^{37}, etc.

[123] Como acertadamente hace notar Munk, «esta última frase no se refiere exclusivamente a las metáforas relativas al *oído,* sino en general a todas las expuestas en los capítulos precedentes, y de modo particular a las referentes a los sentidos, sobre las cuales vuelve el autor en los capítulos subsiguientes».

[124] *Vid. supra,* cap. 33.

ra estatura, tez blanca y cabellos grises; así le presentarías a través de sus accidentes. También, diciendo es un personaje al que se ve escoltado por numeroso séquito a caballo o a pie, y aureolado de banderas y precedido de sonora trompetería; o bien, como residente en un castillo situado en tal ciudad, enclavada en dicha comarca; o también que él es quien mandó construir esta muralla o aquel puente, o trayendo a colación hechos semejantes o sus relaciones con determinadas cosas. Podrías, asimismo, describir su existencia valiéndote de circunstancias menos notorias que las enumeradas, p. e.: si cualquiera te interrogara: ¿Tiene este país un soberano? Le contestarías: Sí, por cierto. Y si insistiera: ¿Cuál es la prueba? Le podrías decir: Ese cambista que ahí se parece es, como puede verse, un hombre de complexión débil y cuerpo desmedrado, que tiene ante sí gran cantidad de dinares, en tanto que ese otro corpulento, fuerte, pero pobre, le implora como limosna un óbolo (lit. «un grano de algarroba»)[125], a lo que no accede, y hasta le maltrata y repele con insultos. Si no fuera por el temor al soberano, el indigente se habría apresurado a darle muerte, o derribarle, o arrebatarle el dinero que tiene entre manos. En consecuencia, esto representa una prueba de que en esa ciudad hay un rey. Así atestiguarías la existencia de éste por el orden reinante en la ciudad, motivado por el temor al soberano y el miedo a ser castigado por él.

En todo lo que dejamos dicho, por vía de ejemplo, nada hay que realmente defina al soberano, ni aclare qué es en substancia, como tal. Algo semejante acontece con respecto al conocimiento de Dios (¡honrado y exaltado sea!), en el conjunto de los Libros de los Profetas, como igualmente en el Pentateuco. Porque, dada la necesidad de orientar a todo el mundo acerca de la fe en la existencia de Dios (¡exaltado sea!) y Su posesión de todas las perfecciones, es decir, que no «existe» simplemente como la tierra y el cielo, sino como un Ser vivo, dotado de ciencia, poder, actividad y otras cosas que deben creerse de Su existencia y más adelante expondremos, se ha llevado a los espíritus, mediante la idea de la corporeidad, a reconocer que «existe», y por la noción del movimiento, que es un ser «vivo». En efecto, la masa común solamente considera el cuerpo como un ente de existencia sólida, verdadera e indubitable, pues todo aquello que no sea cuerpo en sí mismo, pero subsiste en él, es en realidad «existente», pero de una existencia inferior a la del cuerpo, dado que precisa de tal elemento para existir. Ahora bien, aquello que ni es cuerpo ni se encuentra en él no es una cosa que tenga existencia, según la representación inicial del hombre, sobre todo en la esfera de la imaginación. Análogamente, el vulgo no se forma de la «vida» una noción que no

[125] Es decir, cosa de ínfimo valor. El grano que encierra la silicua del algarrobo figura en los pesos de los farmacéuticos árabes y equivale a cuatro granos de cebada... Ibn Tibbón traduce inexactamente: «el peso de *un* grano de cebada» (Mk). *Vid.* otro símil parecido, «el grano de mostaza», en Mt 13[31] y *alibi.*

sea la de movimiento, y todo aquello que carece de movilidad en el espacio no lo considera como «vivo», aun cuando la noción no radique en la substancia de lo que vive y sea simple accidente anejo a él [126]. De igual modo, la percepción que nos es más familiar se realiza por obra de los sentidos, principalmente el oído y la vista. Asimismo, no alcanzamos el conocimiento de una cosa, ni somos capaces de representarnos la transmisión de la idea del alma de un individuo que está a nuestro lado a la de otro, si no es mediante el lenguaje, a saber, el sonido articulado por los labios y la lengua y demás órganos del habla.

Así, pues, cuando se ha querido inculcar a nuestro espíritu que Dios (¡exaltado sea!) «percibe», y que ciertas nociones son comunicadas por Él a los Profetas, para que ellos nos las transmitan a nosotros, nos Le han representado como «oyendo» y «viendo», es decir, que «percibe» las cosas que se «ven» y se «oyen», y Él las «conoce»; y, por otra parte, nos Le han descrito como si «hablara», lo cual quiere decir que ciertas cosas son comunicadas por Él a los Profetas; tal es la significación del profetismo, materia que se expondrá más adelante con toda claridad [127]. Por lo demás, comoquiera que no tenemos otro conocimiento intelectual sobre nuestra posibilidad de «producir» una cosa, si no es mediante la acción directa, se ha descrito a Dios como «operante». De igual manera, dado que la masa general no entiende por «ser viviente» sino aquello que está dotado de «alma», se Le ha representado, asimismo, como investido de «alma», lo cual, aun cuando éste sea un término polivalente, como ya quedó expuesto [128], equivale a admitir que Él es un «viviente».

En consecuencia, por lo que a nosotros se refiere, como nuestra aprehensión únicamente concibe la realización de esos actos mediante órganos corporales, éstos se Le adjudicaron metafóricamente: aquellos que sirven para efectuar el movimiento local, a saber, los pies y sus plantas. *Ítem,* los que son instrumento del oído, la vista, el olfato, a saber: la oreja, el ojo y la nariz; los propios del habla y material fónico, es decir, la boca, la lengua, la voz; y, finalmente, aquellos otros órganos que cada cual utiliza para el trabajo, como son las manos y los dedos, la palma y el brazo.

En suma, el resultado es que se ha atribuido a Dios (¡exaltado sea sobre toda imperfección!), en sentido tropológico, los órganos corporales para indicar así Sus actos, y estos mismos se le han adjudicado en el mismo sentido para significar una perfección cualquiera, que no se identifica con el acto particular en cuestión. Así, p. e., se Le ha atribuido el ojo, la oreja, la mano, la boca y la lengua para significar por ellos la vista, el oído, la acción y el lenguaje; pero la vista y el oído, para indicar la «per-

---

126 *Vid.* Aristóteles, *Física,* lib. V, cap. 2, y *supra,* cap. 26.
127 El autor se extiende largamente sobre el profetismo en la II parte.
128 *Vid. supra,* cap. 41.

cepción» en general. Por tal motivo observarás que la lengua hebrea substituye la aprehensión propia de un sentido por la de otro, *v. gr.: «Ved la palabra de Yhwh»* (Jr 2[31]), equivalente a «escuchad», porque se ha querido decir con eso: «captad el sentido de Su palabra»; igualmente: *«¡Oh! es el olor de mi hijo»* (Gn 27[27]), por «Siente el olor de mi hijo», porque se trata de la percepción de su fragancia. De acuerdo con esto, se dice: «Todo el pueblo veía los truenos» (Ex 20[18]), por más que esa escena era una «visión profética», como es notorio y comúnmente admitido en nuestro pueblo. La acción y el lenguaje se han adscrito a Dios para denotar una acción emanante de Él, según más adelante se expondrá [129].

Todo órgano corporal de ese tipo que encuentres mencionado en cualquiera de los Libros proféticos es o un órgano locomotivo, indicador de la «vida», o bien de sensación, para expresar la «percepción», o del tacto, para señalar la «acción», o del habla, para enunciar el influjo de las Inteligencias sobre los Profetas, como se dirá. La orientación contenida en todas esas metáforas tiene por objeto afianzar en nosotros la creencia de que existe un Ser «viviente», que «realiza» todo cuanto hay fuera de Él, y, además, «percibe» su propia obra. Cuando abordemos la cuestión de la negación de los atributos, explicaremos cómo todo eso se reduce a una sola noción, a saber, la sola esencia de Dios (¡exaltado sea!). La finalidad del presente capítulo es únicamente dejar bien sentado el sentido de los órganos corporales atribuidos a Dios (¡exaltado sea sobre toda imperfección!), y aclarar que todos ellos sirven no más que para enunciar las acciones que les son privativas y constituyen para nosotros una perfección, e inculcarnos que Él posee en grado sumo toda clase de perfecciones, conforme a la sentencia de los Sabios: «La Escritura se expresa conforme al lenguaje humano» [130].

Los órganos locomotores adscritos a Dios (¡exaltado sea!) son, p. e., los aludidos en los textos siguientes: *«El escabel de mis pies»* (Is 66[1]); *«El escabel de las plantas de mis pies»* (Ez 43[7]). Los prensores que Le son atribuidos se reflejan en los siguientes ejemplos: *«La mano de Yhwh»* (Ex 9[3], etc.); *«El dedo de Dios»* (*ibíd.* 31[18]); *«Obra de Tus dedos»* (Sal 8[4]); *«Has puesto sobre mí la palma de Tu mano»* (*ibíd.* 39[5]); *«¿A quién fue revelado el brazo de Yhwh?»* (Is 53[1]); *«Tu diestra, oh Yhwh»* (Ex 15[6]). Los órganos de la elocución se mencionan en textos como los siguientes: *«Lo dice la boca de Yhwh»* (Is 1[20], etc.); *«... y abriera Sus labios contigo»* (Jb 11[5]); *«La voz de Yhwh, con fuerza»* (Sal 29[4]; bis); *«Y Su lengua es como fuego devorador»* (Is 30[27]). Los de la sensación se traslucen en los ejemplos siguientes: *«Sus ojos contemplan, sus párpados escudriñan a los hijos de los hombres»* (Sal 11[4]); *«Los ojos de Yhwh ob-*

129 *Vid.* II parte, cap. 12.
130 Advertencia reiterada por M. *Vid. supra,* principio del cap. 26.

servan» (Zc 4[10]); *«¡Oh Yhwh!, inclina Tu oído y escucha»* (II R 19[16]); *«Habéis encendido el fuego de mi ira»* (lit. «un fuego en mi nariz», Jr 17[5]).

En cuanto a los órganos interiores solamente se Le ha atribuido el corazón, por tratarse de un término polivalente, que significa también «inteligencia»[(131)], y, asimismo, porque es el principio vital del ser vivo. En efecto, expresiones como éstas: *«Se conmueven mis entrañas por él»* (Jr 31[20]); *«La emoción de Tus entrañas»* (Is 63[15]), quieren designar igualmente «el corazón», porque «entrañas» es un término usado en sentido general y particular: según éste, significa los «intestinos», y según el primero, cualquier «órgano interior», y, por ende, también el «corazón», como lo prueba el siguiente ejemplo: *«Y Tu Ley está en medio de mis entrañas»* (Sal 40[9]), equivalente a «en mi corazón». A este respecto se dice en el verso: *«Se conmueven mis entrañas», «la emoción de Tus entrañas»,* porque el verbo *hāmāʰ* («gemir», «conmoverse») se aplica al corazón más bien que a los demás miembros, *v. gr.: «Mi corazón gime dentro de mí»* (N. C. «se agita»; Jr 4[19]). De igual manera, tampoco se Le ha atribuido metafóricamente la «espalda», porque, según su uso general, es un instrumento de transporte, y también porque el objeto transportado está en contacto con ella[(132)]. *A fortiori* no se le han atribuido, en el mismo sentido figurado, los órganos de la nutrición porque su primera sugerencia es una imperfección manifiesta[(133)].

En realidad de verdad, una es la condición de todos los órganos, tanto externos como internos: son instrumentos para las operaciones del alma. Unos sirven para la conservación del individuo durante un tiempo determinado, y son todos los miembros interiores; y otros, para la perpetuación de la especie, como son los órganos de la generación. Algunos son necesarios para mejorar la condición del individuo y el perfeccionamiento de sus operaciones, y tales son los pies, las manos y los ojos, imprescindibles todos ellos para la realización del movimiento, el trabajo, la percepción. En cuanto al movimiento, es preciso para que el animal pueda dirigirse hacia lo que le es conveniente y evitar aquello que le es perjudicial. Por otra parte, los sentidos son necesarios para distinguir lo provechoso de lo desfavorable. El hombre ha menester, asimismo, de trabajos habilidosos para la preparación de sus alimentos, vestidos y morada, necesario todo ello a su naturaleza; quiero decir que se ve compelido a disponer aquello que le es conveniente. Hay animales que poseen determinada habilidad porque la necesitan. Pues bien, me figuro que nadie pondrá en duda el hecho de que Dios (¡exaltado sea!) de nada precisa que prolongue Su existencia o *a meliore* Su condición; en consecuencia, no tiene órganos,

---

131 *Vid. supra,* cap. 39.

132 «Es decir, que las funciones del hombre son consideradas como demasiado materiales para ser, incluso metafóricamente, atribuidas a Dios; ha de descartarse de Dios, sobre todo, la idea de un contacto con las cosas. *Vid. supra,* cap. 18» (Mk).

133 *Vid. supra,* cap. 26.

que es tanto como decir no es un cuerpo, y Sus actos se realizan únicamente por Su esencia, y no mediante órgano alguno. Las «facultades» sin duda alguna se integran en los órganos, y, por tanto, tampoco poseen facultad alguna, es decir, nada hay en Él fuera de Su esencia, en virtud de lo cual Él «obre», «conozca» o «quiera», puesto que los atributos son facultades en las que no se ha hecho sino cambiar su denominación, nada más [134]. Pero no es ese el tema del presente capítulo.

Los Sabios (¡bendita sea su memoria!) formularon una sentencia de gran alcance, que rebate cuantas falsas ideas podrían sugerir todos esos atributos corporales mencionados por los Profetas, y te demuestra que la teoría de la corporeidad de Dios no se les pasó por las mientes a los Sabios (¡bendita sea su memoria!), ni hay nada en ellos que dé lugar a error o confusión. Por lo cual, observarás que en todo el *Talmud* y los *Midrašîm* se atienen constantemente a la terminología de los Profetas, convencidos de que se trata de una materia al socaire de cualquier duda, en que no hay riesgo alguno de engañarse, todo está dicho por modo de alegoría y con la mira puesta en dirigir el espíritu hacia un Ser. Ahora bien, como siempre se ha recurrido a esa alegoría, en la cual se compara a Dios (¡exaltado sea!) con un rey que ordena y prohíbe, castiga y recompensa al pueblo de su jurisdicción, tiene servidores y palaciegos para transmitir sus disposiciones y ejecutar aquellos que es su beneplácito, los susodichos Sabios persisten en esa comparación, acomodando su lenguaje a lo que ella exigía, en cuanto a «hablar», «responder», «intimar prescripciones» y otros actos propios de monarcas, sintiéndose seguros y convencidos de que no surgiría confusión ni dificultad al respecto. Esa «sentencia de gran alcance» a la que nos hemos referido es la siguiente: de *B^e-rē'šît Rabbá* [135]: «Los Profetas han mostrado una gran audacia al asimilar la criatura con Su Creador, p. e., al decir: *"Y sobre la semejanza del trono, en lo alto, había una figura semejante a un hombre"»* (Ez 1^{26}) [136]. De ese modo han testimoniado clara y paladinamente que todas esas figuras percibidas por los Profetas en «visión profética» eran «creadas», y su Creador era Dios. Lo cual es exacto, pues toda figura forjada por la imaginación es «creada». La expresión «han mostrado una gran audacia» es maravillosa, bien así como si les hubiera parecido (¡la paz sea sobre ellos!) de extrema gravedad. La realidad es que siempre se expresan así para indicar su sentir sobre la gravedad de lo dicho o hecho y cuya apariencia revela una cierta inconveniencia. Así, declaran [137]: «Tal doctor realizó el acto (de la *ḥălîṣā^b:*

[134] «O sea que los llamados atributos divinos no son otra cosa sino un conjunto de facultades que no difieren entre sí más que por sus nombres y son todos reductibles a una y misma cosa: la *esencia de Dios»* (Mk).

[135] Al principio de su sección 27.

[136] *Vid.* III parte, final del cap. 2.

[137] *Talmud bāblî,* tr. *Y^{e}bamôt,* fol. 104 a.

«ceremonia del levirato») con una zapatilla, en solitario y de noche [138]. Notable atrevimiento —comenta otro doctor— haberlo efectuado en solitario. La expresión aramea del *Talmud* se corresponde con la hebrea de *Bᵉ-rē'šît Rabbá*. Como si dijeran: Cuán grave es lo que los profetas hubieron de efectuar, al indicar la esencia de Dios (¡exaltado sea!) por medio de Sus criaturas, obra Suya. Penétrate bien de esto; porque los Doctores declararon de modo expreso estaban inmunes de la creencia en la corporeidad de Dios y que toda figura y cosa limitada que aparecían en la visión profética son entes creados; pero que ellos, los Profetas, «asemejaron la criatura con su Creador», en frase de los Sabios (¡bendita sea su memoria!). Esto no obstante, si después de lo dicho alguien quisiera pensar mal de ellos, por pura malicia, con vituperio de unos personajes a los que no ha visto y de quienes no conoce circunstancia alguna, en nada les podría perjudicar (¡bendita sea su memoria!).

Capítulo 47

[*Por qué se ha atribuido a Dios el oído, vista y olfato, y no el gusto ni el tacto; el pensamiento y no la imaginación*]

Reiteradamente hemos afirmado [139] que todo cuanto el vulgo imagina ser una imperfección o algo incompatible con Dios (¡exaltado sea!) no se lo han atribuido metafóricamente los Libros proféticos, aunque esos conceptos se sitúan en la misma línea de la atribución. La razón es que tales atributos se han considerado en cierto modo como perfecciones, o al menos cabe figurárselo. En consecuencia, cumple explicar por qué motivo se ha atribuido tropológicamente a Dios (¡exaltado sea!) el oído, la vista y el olfato, pero no el gusto ni el tacto, siendo así que Su elevación es una misma con respecto a los cinco sentidos. Todos ellos implican imperfección en orden a la percepción, incluso para el ser que solamente percibe por su mediación [140], al ser afectados pasivamente, impresionables, intermitentes y sujetos a sufrimiento, al igual que los restantes órganos. Cuando afirmamos de Él (¡exaltado sea!) que «ve», es tanto como decir que percibe las cosas visibles; que «oye», equivalente a que capta lo audible. Análogamente podría atribuírsele el gusto y el tacto, entendiendo que

[138] Referencia al acto simbólico de la *ḥălîṣāh* («descalzamiento»), que disuelve los vínculos del levirato (Dt 25⁹; *ítem* Rt, cap. 4).

[139] *Supra*, caps. 26 y 46.

[140] «Los sentidos solamente proporcionan una percepción imperfecta; son de por sí imperfectos, incluso en cuanto a las percepciones sensibles y en los seres incapaces de otras percepciones» (Mk).

percibe lo gustativo y lo palpable, pues el concepto de las percepciones es idéntico para todos los sentidos, y si se excluye de Él una clase de percepción, es obligado excluir las demás, es decir, los cinco sentidos, y si se admite un tipo de percepción, sería obvia la atribución de los cinco. Ahora bien, en nuestros Libros encontramos: *«Y el Señor vio», «Y el Señor oyó», «Y el Señor aspiró olor»,* no, en cambio: «Y el Señor gustó», «Y el Señor palpó». La explicación de esto se basa en que todos tienen bien arraigada la idea de que Dios no está en contacto con los cuerpos al modo de un cuerpo con otro, pues nadie puede verle con sus ojos. Ahora bien, esos dos sentidos, me refiero al gusto y al tacto, ni perciben sus objetos sensibles sino tocándolos; en cambio, los de la vista, oído y olfato perciben los suyos aun cuando éstos se encuentren lejos; por eso, según la creencia vulgar, está permitido atribuírselos a Dios. Asimismo, al adjudicarle metafóricamente (¡exaltado sea!) esos sentidos, se quiere dar a entender que Él percibe nuestras acciones. Para eso bastan el oído y la vista, quiero decir que por su mediación se aprehende lo que otro hace o dice, como nuestros Sabios han declarado en una serie de exhortaciones, en forma de aviso y advertencia: «Sábete que por encima de ti hay un ojo que ve y un oído que oye»[(141)].

Así, pues, considerando el fondo de la cuestión, comprobarás que el concepto es idéntico para la totalidad de los sentidos, y así como se ha excluido de Él la percepción táctil y gustativa, igualmente debe alienarse de Él la vista, el oído y el olfato, dado que todos implican percepciones corporales, «pasiones», estados mutables, sino que unos se presentan como deficiencias, y otros, como perfección. De igual modo, la imaginación aparece como imperfección, no, en cambio, el pensamiento y el intelecto. Por tal motivo no se ha empleado metafóricamente, hablando de Dios, el término «imaginación», sí, en cambio, los que significan «pensamiento» y «entendimiento», p. e.: *«Los designios que ha meditado Yhwh»* (Jr 49[20]); *«Y con Su inteligencia tendió los cielos»* (*ibíd.* 10[12]). Ha sucedido, pues, con las percepciones internas lo propio que con las sensibles y externas, que unas se aplican en sentido figurado, y otras no. Todo ello «conforme al lenguaje humano»: lo que se imagina perfección Le ha sido atribuido, y aquello que parece imperfección, no. Pero, en realidad de verdad, no hay ningún atributo esencial y auténtico que deba añadirse a Su esencia, como demostraremos[(142)].

---

141 *Vid. Mišná,* IV parte, tr. *'Abôt,* cap. 2, § 1. «El autor cita este pasaje para demostrar que los Doctores han hablado del ojo y del oído de Dios para indicar que Él conoce nuestras acciones y nuestras palabras» (Mk). La voz *'ayin* («ojo», etc.) aparece 860 veces en la Biblia hebrea, y *'ōzen* («oreja, oído») 188, y entran en numerosas locuciones y expresiones que pasaron a la literatura neotestamentaria, así como, por su intermedio, a las lenguas modernas.

142 *Vid. infra,* cap. 50.

Capítulo 48

[*Traducción de Onqelos a los términos de «oír» y «ver»*]

Siempre que la idea de «oír» aparece atribuida a Dios (¡exaltado sea!), observarás que Onqelos el prosélito la ha rehuido, interpretándola en el sentido de que el asunto en cuestión llegó a Él (¡exaltado sea!), dando a entender que la «aprehendió»; y, si se trata de una plegaria, explica su sentido como que «la aceptó» o «no la aceptó». Siempre se expresa, al interpretar «Dios oyó», por «fue escuchado ante el Señor»; y, cuando es una plegaria, *v. gr.: «Oiré su clamor»* (Ex 22^{22}), por «Ciertamente acogeré», y así procede siempre en su paráfrasis, sin apartarse en un solo pasaje. En cuanto a las expresiones en que se atribuye a Dios (¡exaltado sea!) la «vista», Onqelos varía de modo sorprendente, sin que yo acierte a ver su propósito e intencionalidad, pues en ciertos pasajes traduce *wa-yar'* («y vio», por *w*^{e}*-ḥāzā*^{b} («y contempló»), y en otros interpreta así: «y se manifestó ante Dios». Ahora bien, su interpretación «contempló» demuestra claramente que el verbo *ḥāzā*^{b} en arameo es polivalente, y designa tanto la percepción intelectual como la sensorial. Pero, si tal es su criterio, yo quisiera saber por qué razón en ciertos lugares lo ha soslayado, traduciendo «y se manifestó ante Dios». Sin embargo, al examinar los ejemplares que pude hallar del Targum, juntamente con lo que oí en mi época estudiantil, eché de ver que siempre ante el verbo *rā'ā*^{b} («ver»), referido a una injusticia, perjuicio o violencia, lo traslada por «se manifestó ante Dios», y no hay duda que en esa lengua dicho término encierra la significación de «percibir» y de «reconocer lo percibido tal como lo haya sido». Por tal motivo, al encontrar el verbo «ver» designando una injusticia, no dice *«w*^{e}*ḥāzā*^{b} («y contempló»), sino *w*^{e}*-gelî qèdem»* («y se manifestó ante Yhwh»). He podido comprobar que siempre en el Pentateuco, cuando el verbo *rā'ā*^{b} se aplica a Dios, lo vierte por *w*^{e}*-ḥāzā*^{b}, a excepción de los pasajes que voy a citarte: *«Yhwh ha mirado mi aflicción»,* que traduce: «Pues mi ignominia se ha manifestado ante Dios»; *«Porque Yo he visto todo lo que te ha hecho Labán»* (Gn 31^{12}), que traslada: «Porque se ha manifestado ante mí...». Incluso hablando un ángel, no le atribuye la percepción indicadora del objeto, por tratarse de una injusticia; así, *«Miró Dios a los hijos de Israel»* (Ex 2^{25}), traduce: «Y la esclavitud de los hijos de Israel se manifestó ante Dios»; *«He visto la aflicción de mi pueblo»* (*ibíd.* 3^{7}), por «La esclavitud de Mi pueblo se ha manifestado ante Mí»; *«He visto la opresión»* (*ibíd.* v. 9), por «También se ha manifestado ante Mí la opresión»; *«Había visto su aflicción»* (*ibíd.* 4^{31}), por «Su esclavitud era manifiesta ante Él»; *«He visto a ese pueblo» (ibíd.* 32^{9}), por: «Ese pueblo se ha manifestado ante Mí», porque su sentido es:

«he visto su rebeldía», lo propio que en: *«Y Dios vio a los hijos de Israel»*, cuyo sentido es: «vio su aflicción»; *«Y Yhwh lo vio y se irritó»* (Dt 32[19]), que traduce por: «Y eso se manifestó ante Dios»; *«Cuando vea que desapareció ya toda fuerza»* (*ibíd.* v. 36), por «es notorio ante Él», porque se trata aquí igualmente de una injusticia perpetrada contra ellos y de la victoria del enemigo. En esto ha sido generalmente consecuente, teniendo en cuenta aquello de: *«Y no puedes soportar la vista de la iniquidad»* (Hab 1[13]), por lo cual siempre que se alude a servidumbre o rebelión, traduce: «Se manifestó ante Él» o «... ante Mí». Sin embargo, esta acertada interpretación, que no admite duda, falla en tres pasajes, que, según la norma indicada, debió traducir por «se manifestó ante Dios», pero que observo en los diversos ejemplares: «Y vio Dios». Son los siguientes: *«Viendo Yhwh cuánto había crecido la maldad del hombre»* (Gn 6[5]); *«Viendo, pues, Dios que todo en la tierra era corrupción»* (*ibíd.* v. 12); *«Viendo Yhwh que Lía era desamada»* (*ibídem* 29[31]). Sospecho se trata de erratas deslizadas en las copias, pues no poseemos el autógrafo de Onqelos para poder asegurar se deba a una interpretación especial. Por otra parte, si tradujo las palabras: *«Dios se proveerá de res»* (*ibíd.* 22[8]) por: «Ante Dios está ostensible el cordero», fue para evitar se creyera que Dios necesitó buscarlo para tenerlo en Su presencia, o bien porque encontró dificultad en esa lengua para relacionar la percepción divina con un individuo de entre los animales irracionales. Es menester indagar en esto la auténtica lección en las copias y si realmente se encuentran dichos pasajes tal como dejo dicho, ignoro cuál fuera su intención al respecto.

Capítulo 49

[*Los ángeles son intelectos puros; su percepción y facultades*]

Los ángeles tampoco están dotados de cuerpo, sino que son inteligencias separadas de la materia, pero que han sido hechos, Dios los creó, según se expondrá. En el citado *Bᵉ-rēʾšīt Rabbá* [143] se estampa lo siguiente: *«La llama de la espada cimbreante»* (Gn 3[24]) es una expresión que corresponde a esta otra: *«Y por ministros, llamas de fuego»* (Sal 104[4]), porque éstos se transforman «ora en hombres, ora en mujeres, ya en viento, ya en ángeles». En este pasaje se declara que no son materiales, ni tienen figura estable y corpórea, aparte del espíritu, sino que todo ello existe solamente

[143] Final de la sección 21.

en visión profética y por obra de la facultad imaginativa, como se dirá al hablar del verdadero concepto de la profecía.

Al decir: «ora en mujeres», se entiende que los profetas veían a veces a los ángeles bajo figura femenina, alusión al pasaje de Zacarías (5[9]): «Vi aparecer dos mujeres, y el viento soplaba en sus alas», etc. Ya sabes que la percepción de lo exento de materia carece totalmente de corporeidad y resulta difícil para el hombre, si no es tras mucho ejercicio, particularmente para quien no distingue entre lo inteligible y lo imaginario, y que tiende por punto general a apoyarse solamente en la percepción imaginaria, de manera que para él todo lo imaginario existe o puede existir, y lo que no cae bajo el dominio de su fantasía, no tiene ni puede tener existencia[(144)]. Tales individuos —y son la mayoría de los que estudian— carecen de toda idea exacta, y nada obscuro se les aclara. Por esta dificultad los Libros proféticos insertan expresiones que por su sentido obvio podrían inducir a entender que los ángeles son corpóreos y se mueven, tienen forma humana y reciben órdenes de Dios, las transmiten y ejecutan lo que Él quiere, en virtud de Sus mandatos; todo eso para inculcar en la mente su existencia y que son seres vivos y perfectos, como dejamos dicho respecto a Dios. Sin embargo, si se limitaran a representarlos así, su verdadera realidad y esencia serían semejantes a las de Dios, en la imaginación de la masa común, por cuanto también se han empleado expresiones cuya aceptación literal podrían indicar que es un cuerpo vivo, móvil, con forma humana. Para indicar al intelecto que la categoría de su existencia se sitúa por bajo de la de Dios, se ha entremezclado en su figura algo de la de los animales irracionales, a fin de dar a entender que la existencia del Creador es más perfecta que la de ellos, como la del hombre aventaja a la de los animales irracionales. Pero, en cuanto a la figura de animal, únicamente se les ha atribuido las alas, porque no se concibe el vuelo sin alas, como tampoco la marcha sin pies, y la existencia misma de estas facultades no es imaginable sino en tales substratos. La idea de vuelo se ha elegido para denotar que son seres vivos, porque es el más noble entre los movimientos locales de los animales irracionales, y en él contempla el hombre una gran perfección, hasta el extremo que desearía volar, a fin de huir fácilmente de todo cuanto le daña y conseguir prontamente lo que le conviene, por lejos que esté. Por eso se les ha atribuido ese movimiento y también porque el ave en breve tiempo aparece y se oculta, se acerca y al punto se aleja: son las características que deben admitirse en los ángeles, como después se expondrá. Tal pretendida perfección, a saber, el movimiento del vuelo, no se adjudica en modo alguno a Dios, por ser ése un movimiento perteneciente a un animal irracional. No

---

144 Alusión a las teorías de los *mutacálimes. Vid. infra*, cap. 73 (décima proposición).

debe inducirte a engaño el texto: *«Subió sobre los querubes y voló»* (Sal 18[11]), puesto que es el querubín el que vuela, y se ha querido significar metafóricamente la celeridad de lo sucedido, como cuando se dice: *«Ved cómo Yhwh, montado sobre ligera nube, llega a Egipto»* (Is 19[1]), a saber, que la desgracia les sobrevendrá sin dilación. Tampoco te dejes alucinar por las expresiones que encuentres, sobre todo en Ezequiel, tales como éstas: *«faz de buey, de toro, de águila»* (Ez 1[10]), *«planta de toro»* (*ibíd.* v. 7), pues todo esto tiene una interpretación que ya se te dirá, aparte de que se trata simplemente de la descripción de los *ḥayyôt* («animales, seres vivientes»)[(145)]. Estos asuntos se explicarán con indicaciones suficientes para despertar tu atención[(146)]. En cuanto al movimiento del vuelo, a él se alude con frecuencia en la Escritura, y no es imaginable sino con alas, por lo cual se les ha atribuido éstas para expresar una circunstancia de su existencia, no su verdadero ser. Ten en cuenta que todo cuanto se mueve con maniobra muy rápida se representa volando, para expresar la celeridad del movimiento, *v. gr.: «Que vuela como el águila»* (Dt 28[49]), porque el águila es, entre todas las aves, la que se lanza con mayor rapidez, como es proverbial. Ten presente asimismo que las alas son las operadoras del vuelo, por lo cual las que aparecen en las visiones proféticas son numéricamente las mismas que las causas del movimiento de lo que es móvil. Pero no es ése el objeto del presente capítulo.

Capítulo 50[(147)]

[*Sobre la verdadera creencia. Debe concebirse a Dios sin atributos positivos*]

Ten en cuenta, lector del presente Tratado, que la creencia no es un mero concepto oral, sino representado en el alma, cuando se cree que es real y verdaderamente tal como se concibe. Por tanto, tratándose de

---

145 *Vid.* III parte, cap. 1, donde el autor afirma que se trata de «rostros humanos», semejantes a los de ciertos animales. «*Hayyôt* son los "animales celestes" de Ezequiel, que, según el autor, designan a las esferas y no a los ángeles o a las inteligencias de las esferas. Las causas del movimiento de que seguidamente se habla son cuatro: su esfericidad, su alma, su inteligencia y la *suprema Inteligencia separada,* o Dios, objeto de sus deseos» (Mk).

146 *Vid.* primeros caps. de la III parte.

147 Este capítulo sirve de introducción al tema de los diez siguientes (51-60), que versa sobre los *atributos* (*vid.* Mk. e Historias de la Filosofía). Bonilla y San Martín en su *Hist. Fil. esp.*, t. II, «Judíos», páginas 358 364, trae un buen resumen de esta materia a través del pensamiento maimonidiano, tratado bastante superficial o inconsideradamente en Historias y referencias. *Vid.* Sto. Tomás, *Summa contra gentiles,* lib. I, cap. 14, donde se afirma taxativamente que sólo podemos expresarnos acerca de Dios por la *vía negativa,* y los términos usados *(via remotionis)* parecen tomados de los filósofos árabes. *Vid. ítem* las notas de Mk. Especial interés revisten, por la mayor popularidad del autor, las consideraciones del P. Luis de Granada *(Obra selecta,* B. A. C., t. XX, p. 14) al respecto, hablando de la Teología negativa, de que San Dioni-

opiniones verdaderas o por ti reputadas como tales, si te contentas con expresarlas con palabras, sin concebirlas mentalmente ni prestarles asentimiento, o incluso despreocupándote de su certeza, eso es cosa fácil, y así encontrarás muchos necios, que se aferran a creencias de las cuales no abrigan la menor idea. Pero si eres del número de aquéllos cuyas aspiraciones se remontan a un grado superior, cual es el de la especulación, para asegurarte de que Dios es uno, con unidad real, de manera que nada compuesto se encuentre en Él, ni posibilidad alguna de división, debes saber que Él (¡exaltado sea!) carece de todo atributo «esencial», sin ninguna condición; y que así como excluye la idea de cuerpo, de igual modo es inadmisible posea un atributo esencial. Quien crea que Él es uno, pero dotado de cierto número de atributos de esa naturaleza, afirmaría de palabra que es uno, pero Le creería múltiple en su concepto. Es como lo que afirman los cristianos [(148)]: «es uno y al par, trino, y los tres son uno», que es como si se dijera: «es uno, pero posee numerosos atributos, y Él con Sus atributos es uno», aun descartando la corporeidad y admitiendo la simplicidad absoluta, cual si nuestro propósito fuera únicamente averiguar cómo debemos expresarnos y no cómo debemos creer. No hay creencia posible sino tras la representación, dado que aquélla recae en la adhesión a lo representado y admitir que existe fuera del intelecto tal y conforme éste se lo ha representado. Si a esta creencia se añade que lo contrario es de todo punto imposible, ni hay fuera del intelecto medio alguno para rebatir tal creencia, ni pensar que lo contrario pueda ser posible, tenemos la certidumbre.

Si te despojas de los deseos y hábitos, procedes como inteligente y recapacitas sobre lo que expondré en los capítulos siguientes sobre la negación de los atributos [(149)], obtendrás necesariamente la certidumbre al respecto y serás entonces de los que creen en la unidad de Dios, no de quienes la proclaman de boca sin representarse la idea, y pertenecen a la clase aludida en estas palabras: *«Te tienen a Ti en la boca, pero está muy lejos de Ti su corazón»* (Jr 12[2]). Es menester, por tanto, pertenecer a la categoría de los que conciben y la captan, aun cuando no la expresen, como se pre-

---

sio es «gran maestro», y de las dos maneras de conocimiento de Dios, «uno que llamamos afirmativo, y otro, negativo... Negativo es el que presuponiendo cuán bajos y limitados son todos nuestros conceptos, niega todas estas perfecciones de Dios de la manera que nosotros las concebimos y se las atribuimos, diciendo que no es Dios de esa manera grande, ni hermoso, ni sabio, ni poderoso, etc., como nuestros entendimientos lo conciben, porque Él, es de otra muy diferente manera, grande, hermoso, sabio y poderoso, que todos los entendimientos criados no pueden alcanzar. Y de esta manera negando estas perfecciones que nosotros concebimos de Dios, le alabamos y glorificamos más, confesando que Su grandeza es infinita, inmensa, incomprensible e inefable». La coincidencia y substancial analogía de enfoque entre los autores citados y Maimónides es sorprendente.

[148] Sabido es que el misterio de la Trinidad y el de la Encarnación, con sus obvias derivaciones, constituyen las dos barreras principales entre el credo judío y el cristiano.

[149] Es decir, la necesidad de descartar de Dios todos los atributos afirmativos, en la forma y por las razones expuestas en la nota 147.

ceptúa a los virtuosos, en estos términos: *«Meditad en vuestros corazones, en vuestros lechos guardad silencio».* (Sal 4[5]).

Capítulo 51

[*Necesidad de excluir de Dios los atributos, para evitar contradicciones*]

Hay en el ser muchas cosas claras y patentes: unas son nociones primarias y sensibles, otras a ellas parejas, de manera que, aun dejando al hombre cual es, no necesitaría demostración al respecto, *v. gr.:* la realidad del movimiento, libertad de acción humana, manifestaciones de la «generación» y «corrupción», naturaleza de los objetos pertenecientes a los sentidos, como el calor del fuego, la frigidez del agua y tantas otras cosas similares. Pero desde que surgieron opiniones extrañas, debidas a los equivocados o quienes abrigaban una intención cualquiera, y con tales teorías se oponían a la naturaleza del ser, negaban la realidad sensorial, o pretendían la existencia de lo inexistente, los hombres de ciencia necesitaron afianzar la realidad de esas cosas evidentes e invalidar la de las meramente supuestas. Así vemos que Aristóteles fundamenta el movimiento porque había sido negado y demuestra la inexistencia de los átomos porque había sido estatuida su realidad.

De la misma categoría es la obligatoriedad de descartar del Creador (¡exaltado sea!) los atributos «esenciales», admitido es una noción primaria que el atributo difiere de la esencia del sujeto de quien se predica, una circunstancia determinada de la misma y, por tanto, un «accidente». Si fuera la esencia misma de dicho sujeto, resultaría una tautología, como si dijéramos que «el hombre es el hombre», o bien la explicación de un término; *verbigracia:* «el hombre es un ser vivo (o animal), racional», porque estos dos apelativos designan la esencia del hombre, su realidad, y no hay en este caso una tercera noción diferente de la expresada por ellos, como constitutivos que son del hombre, el cual se define por la «vida» y la «razón», o más bien ese atributo es mera explicación de un término, como si se dijera que lo designado por «hombre» es un compuesto de «vida» y «razón».

Es evidente, por tanto, que el «atributo» es una de estas dos cosas: o la esencia misma del sujeto de quien se predica, en cuyo caso es la explicación de un término, lo cual no descartamos con respecto a Dios, aunque en otro aspecto, como se expondrá [(150)] o bien el atributo es distinto

---

[150] *Vid.* cap. sigte., en que el autor prueba que Dios es indefinible.

del sujeto de quien se predica, un concepto sobreañadido a éste, lo cual llevaría a hacer del atributo un accidente de dicha esencia. Pero, al excluir de los atributos de Dios la denominación de «accidente», no se elimina la idea del mismo, porque todo cuanto se añade a la esencia es accesorio a ésta y no perfecciona su realidad: tal es precisamente el concepto de «accidente». Añadamos que si en ese caso hubiera numerosos atributos, habría muchas cosas eternas; pero no hay «unidad», sino admitiendo una esencia singular y simple, en la cual no hay composición ni multiplicidad de nociones, una solamente por dondequiera que se la mire y desde cualquier punto de vista que se la considere, que no puede fraccionarse en dos ideas en modo alguno ni por ninguna causa, ni se hallará en ella multiplicidad dentro ni fuera del espíritu, como se demostrará en el presente Tratado.

Ya afirmaron algunos pensadores [151] que los atributos de Dios no son ni Su esencia ni algo fuera de ella, lo cual coincide con lo dicho por otros, a saber: que las «condiciones», así designan las «ideas universales no son existentes ni inexistentes» [152], análogamente a lo aseverado por otros más, al declarar que: «la substancia simple (o átomo) no se encuentra en un lugar determinado, si bien ocupa un espacio limitado», y que: «en el hombre no se da la "acción", pero sí su "adquisición"». Son cosas que solamente se dicen, que existen en las palabras, pero no en los espíritus, ni, *a fortiori*, pueden tener efectividad fuera de éste. Sin embargo, como tú sabes y todos cuantos no se engañen a sí mismos, tales aserciones se mantienen por una superabundancia de palabras y falaces imágenes, y se sostienen con frases declamatorias, invectivas y copiosos medios usurpados a la dialéctica y la sofística [153]. Pero, si después de enunciadas y mantenidas por tales procedimientos, se recapacita sobre la propia creencia, todo es turbación e incapacidad mental, por el empeño de existenciar lo que carece de realidad, y crear un término medio entre dos contrarios que lo rechazan totalmente. ¿Hay acaso un término medio entre el ser y el no-ser, o bien entre identidad y no-identidad de dos cosas? Lo que a esto ha inducido es, como dijimos, el empeño en propugnar ideas imaginarias y que todos los cuerpos existentes son esencias y cada una de éstas tiene necesariamente sus atributos, como también que jamás encontraremos ninguna de un cuerpo que exista aislada y sin atributos. Tenaces en tal suposición, llegaron a creer que Dios (¡exaltado sea!) se

[151] No se refiere aquí M. a los filósofos propiamente tales, sino a los teólogos que aplican la especulación filosófica al dogma religioso, concretamente a los *mutacálimes* (*vid. supra*).

[152] La cuestión de los *universales* o *ideas generales* fue muy debatida en la Edad Media, sobre todo entre los filósofos cristianos, pero también entre los árabes. «Por lo que se refiere a M., fiel discípulo de Aristóteles, declara que los *universales* no tienen existencia fuera del espíritu» (Mk).

[153] «El autor hace alusión al estilo verboso y pomposas imágenes que los *mutacálimes* empleaban en sus libros y a la vehemencia que ponían en la discusión, supliendo los argumentos con invectivas y sofismas» (Mk).

compone igualmente de elementos diversos, como son Su esencia y cosas sobreañadidas. Algunos, prosiguiendo todavía más tal asimilación, Le creyeron un cuerpo dotado de atributos, ni faltaron quienes superando ese grado ínfimo, excluyeron de Dios el cuerpo dejándole los atributos. Todo esto fue motivado por la interpretación servil de los Libros sagrados, como expondré en los capítulos referentes a esta materia [154].

Capítulo 52

[*Las cinco especies de atributos positivos*]

Siempre que un sujeto lleve predicado afirmativo y de él se asevere es tal o cual, dicho predicado pertenecerá necesariamente a una de las cinco clases siguientes:

A) PRIMERA CLASE: Aquella en que el predicado es su definición; *verbigracia:* cuando se designa al hombre como «animal racional». Este predicado expresa la «quididad» y autenticidad de una cosa, y ya declaramos que es la explicación de un término y nada más. Semejante clase de predicado debe descartarse de Dios (¡exaltado sea!), según todos convienen, por cuanto en Él (¡exaltado sea!) no se dan causas anteriores que hayan originado Su existencia y puedan definirle, por lo cual la generalidad de los pensadores correctos admiten que Dios es indefinible.

B) SEGUNDA CLASE: Aquella en que se predica una parte de su definición [155], como cuando se designa al hombre por su «animalidad» o su «razón», y entraña la idea de inferencia (o conexión inseparable), dado que si decimos: «todo hombre es racional», damos a entender que todo cuanto posea calidad de hombre tendrá racionalidad. Tal género de predicado unánimemente deberá descartarse de Dios (¡exaltado sea!), porque si en Él hubiera una parte de Su esencia, ésta sería compuesta, y tal clase de atributo es tan inadmisible como la precedente.

C) TERCERA CLASE: Es la de atributos predicados ajenos a su realidad y su esencia, de manera que no es cosa que la complete ni constituya, y, por ende, compone solamente una «cualidad». Ésta, como «género su-

---

154 *Vid. infra,* cap. 53.

155 Es decir, por el *género* solo o por la *diferencia* sola. Sabido es que los escolásticos señalan como elementos esenciales en una buena definición «el género próximo y la última diferencia» o diferencia específica, *v. gr.,* «animal racional», como definición del hombre.

premo», es uno de los accidentes; por tanto, si tal se diera en Dios (¡exaltado sea!), Él sería el «substrato» de los accidentes, lo cual basta para evidenciar cuán lejos está de Su realidad y Su esencia la afirmación de que posea una cualidad. No deja de ser sorprendente que quienes admiten los atributos descarten de Él (¡exaltado sea!) la asimilación a las criaturas y la «cualificación»; puesto que afirmar es incalificable equivale a decir no hay en Él cualidad, y, sin embargo, cualquier atributo adjudicado a determinada esencia, en sentido afirmativo y esencial, o constituye la esencia misma, o bien una nueva que le es propia.

Los «géneros de la cualidad» son cuatro, como sabes, y voy a darte ejemplos de cada uno, por vía de atributos, a fin de probarte la imposibilidad de admitir la existencia de atributos de esta especie en Dios (¡exaltado sea!).

a) *Primer ejemplo:* Cuando se califica al hombre por alguna de sus «capacidades» especulativas o morales, o bien por las disposiciones que ostenta en cuanto ser animado, *v. gr.*, al decir: Fulano, carpintero, o casto, o enfermo. No existe diferencia entre la calificación de «carpintero», y las de «erudito» o «sabio»; todas ellas son disposiciones anímicas, como tampoco entre «casto» o «misericordioso», pues todas las artes, ciencias y cualidades morales permanentes son disposiciones del alma. Todo esto está claro para cualquiera medianamente versado en la Lógica.

b) *Segundo ejemplo:* Cuando se califica una cosa por alguna potencia o impotencia natural que le es peculiar, *v. gr.*, al decir «blando» o «duro». No hay diferencia entre decir eso y decir «fuerte» o «débil»; se trata de disposiciones naturales.

c) *Tercer ejemplo:* Cuando se predica de un hombre una cualidad afectiva o los sentimientos, *v. gr.*: Fulano es colérico, irritable, o tímido, compasivo, sin que sean cualidades permanentes. A este orden pertenecen las que afectan al color[(156)], el gusto, el olfato, el calor, el frío, la sequedad y la humedad.

d) *Cuarto ejemplo:* Cuando se califica una cosa con respecto a la cantidad como tal, *v. gr.*, al decir: largo, corto, encorvado, recto, y cosas semejantes.

Considerando todos estos atributos u otros similares, los encontrarás inadmisibles en orden al Creador, pues no tiene cantidad para que pueda darse en Él una cualidad como la representada por la «cantidad en sí misma»; ni es susceptible de impresiones o afectos, para que en Él pueda darse una cualidad correspondiente a éstos; no tiene «aptitudes», de suerte que en Él puedan manifestarse «potencias» ni cosas semejantes; ni está Él

[156] «Los colores se califican como "cualidades afectivas" en cuanto que provienen de una afección (*'apò pathous*), p. e., el rubor originado por la vergüenza, la palidez por el temor» (Mk).

(¡exaltado sea!) dotado de alma, de manera que ostente una «disposición» o «capacidades» determinadas, tales como la clemencia, la modestia u otras análogas, como tampoco lo perteneciente al «ser animado», como es la salud o la enfermedad.

Queda, pues, demostrado que estas tres clases de atributos, a saber, los que indican la «quididad» o una parte de la misma, o bien una propiedad cualquiera que en ella se encuentre, son inadmisibles con respecto a Él (¡exaltado sea!), porque todas ellas denotan composición, lo cual es ajeno al Creador, conforme demostraremos.

D) Cuarta clase de atributos: Es aquella en que se predica de una cosa su relación con otra, relacionándola, p. e., con un determinado tiempo, lugar o bien con otro individuo; *v. gr.:* calificando a Zayd como padre de Fulano, o asociado a Zutano, o residente en tal sitio, o alguien que existía en tal tiempo. Este género de atributos no implica necesariamente multiplicidad ni cambio en la esencia del sujeto, porque el mencionado Zayd pudiera ser socio de Umar, padre de Bakr, amo de Kālīd, amigo de (otro) Zayd, o residente en tal casa, o nacido en tal año. Estas ideas de relación no constituyen su esencia, o algo inherente a ella, como son las cualidades, y, a primera vista, podría parecer son aplicables a Dios (¡exaltado sea!) esta clase de atributos; no obstante, verificando y sopesando el asunto, se evidencia tal imposibilidad. No hay relación entre Dios (¡exaltado sea!) y el tiempo y el espacio [157]: esto es patente, porque aquél es un accidente del movimiento, supuesta en él la idea de anterioridad y posterioridad, de manera que resulta numerado, como se explica en los lugares dedicados *ex profeso* a este tema. Por otra parte, el movimiento es otra de las particularidades inherentes a los cuerpos, y el Creador (¡exaltado sea!) no es un cuerpo, ni hay relación entre Él y el tiempo, como tampoco lo hay entre Él y el espacio. Lo que procede investigar y especular es si entre Él (¡exaltado sea!) y alguna de las substancias por Él creadas existe relación verdadera de cualquier orden que pueda predicarse de Él. A primera vista se advierte es imposible una correlación entre Él y ninguna de Sus criaturas, dado que una de las propiedades de dos correlativas es la reciprocidad perfecta. Ahora bien, propio de Él (¡exaltado sea!) es la existencia «necesaria», y de lo que no es Él, la «contingencia», como explica-

[157] *Tiempo* y *espacio*, conceptos más abstrusos y realidades sutiles que casi se nos escapan, y que a pesar de haber sido tratados con prolijidad por los filósofos, quizá no se ha extraído de ellos las enseñanzas y aplicaciones provechosas que encierran. Pero M. solamente trata de ellos aquí en sus relaciones con Dios. «El tiempo —afirma Aristóteles— no se identifica con el movimiento, porque cambio y movimiento se dan en la cosa sola cambiante y semoviente, en tanto que el tiempo se manifiesta por doquier y en todas las cosas. En cuanto al "espacio, no es algo que esté contenido, sino más bien continente"» (Mk). El tiempo guarda relación con la cantidad y sucesión, es más bien *aritmético;* el *espacio,* en cambio, se relaciona con la extensión material, o su privación, el vacío, y tiene carácter más bien *geométrico.* Ambos figuran entre las diez «categorías aristotélicas». Es de advertir que en el lenguaje corriente, ambos términos, ya que no exactamente sus conceptos, son intercambiables.

remos, de manera que tal «correlación» es imposible. No obstante, se ha creído admisible pudiera darse alguna relación de ese género; pero no hay tal, como no sabe representarse una relación entre la inteligencia y el color, aun cuando, según nuestra opinión, ambos están comprendidos dentro de una misma existencia. ¿Cómo, pues, podría representarse una relación entre quien nada absolutamente tiene de común con lo que hay fuera de Él, que los una? Según nuestro sentir, la «existencia» se afirma de Él (¡exaltado sea!) y lo que no es Él, únicamente por equivocidad. No hay, por tanto, relación ninguna absolutamente entre Él y cualquiera de Sus criaturas, puesto que, insistimos, solamente puede darse entre dos cosas que sean de una misma «especie próxima», y cuando son simplemente del mismo «género», no cabe interrelación. Por tal motivo no se dice: «este rojo es más fuerte que este verde, o más tenue, o igual», aun cuando ambos pertenezcan al mismo «género», el color. Si las dos cosas caen bajo dos géneros distintos, sin asomo de duda, aun para el simple sentido común, no cabe absolutamente ninguna relación, aunque se remonten a un «género superior». Así, p. e., no es admisible entre «cien codos» y el «calor de la pimienta», puesto que una de ellas pertenece a la categoría de la «calidad», y la otra, a la de la «cantidad». Tampoco la hay entre la ciencia y el dulzor, o entre la mansedumbre y el amargor, aunque todos ellos se inscriban en el «género superior» de la cualidad. ¿Cómo, pues, podría darse relación entre Él (¡exaltado sea!) y ninguna de Sus criaturas, dada la inmensa distancia en la realidad de la existencia, tal que no cabe mayor? Si existiera relación entre ellos, seguiríase la atribución a Dios del «accidente» de relación, pues, aun admitido no sería éste un accidente en la esencia de Él (¡exaltado sea!), no deja de ser, en definitiva, accidente. En consecuencia, no hay medio alguno de aplicar a Dios un atributo positivo, ni siquiera en la esfera de la «relación». Y, sin embargo, los de esta índole son los que más indulgencia merecen entre todos, al predicarse del Creador (¡exaltado sea!), porque no implican multiplicidad respecto al Eterno, ni cambio en Su esencia, consiguiente a una alteración en las cosas con Él relacionadas.

E) Quinta clase de los atributos positivos: Es aquella de la cual se predica la acción. No entiendo por talla «capacidad artística» que se encuentra, *v. gr.*, en el carpintero o el herrero, porque éstas pertenecen a la especie de la «cualidad», como dijimos; pero entiende por tal la acción que uno ejecuta, *v. gr.*, al decir que Zayd ha carpinteado esta puerta, construido este muro y tejido este traje. Semejantes atributos se encuadran lejos de la esencia del sujeto, por lo cual está permitido predicarlos del Creador (¡exaltado sea!), a condición de tener en cuenta que esas diversas acciones no emanan necesariamente de las diferentes nociones ínsitas en la esencia

del agente, conforme se expondrá [158]. En cambio, las diversas acciones de Dios (¡exaltado sea!) son obras de Su misma esencia, no de algo incorporado a la misma, como ya dijimos.

El resumen del presente capítulo es que en Dios (¡exaltado sea!), uno en todos los aspectos, no admite multiplicidad, ni nada sobreañadido a Su esencia, y sus numerosos atributos, de diversos sentidos, que se encuentran en las Escrituras para designarle (¡exaltado sea!) se refieren a la muchedumbre de Sus actos, no de Su esencia, algunos de ellos para indicar Su perfección, en lo que nosotros estimamos como tal, según expusimos. En cuanto a saber si es posible que la esencia una y simple, sin multiplicidad, puede realizar diversas acciones, se te expondrá mediante ejemplos.

Capítulo 53

[*Sobre la «tropología» en los Profetas. Ausencia de atributos esenciales en Dios: sus atributos de acción*]

Lo que indujo a creer que Dios tenga atributos a quienes en ellos creen, es algo semejante a lo que ha movido a quienes profesan Su corporeidad; porque quien la admite no se siente impulsado por una especulación intelectual, sino que se atiene al sentido literal de la Escritura. Lo propio ocurre con los atributos; dado que en los Libros proféticos y la Torá se adjudican atributos a Dios (¡exaltado sea!), tomaron su significación en sentido literal, y Le creyeron dotado de ellos. Le elevaron, pues, por encima de la corporeidad, sin alzarle sobre las modalidades de ésta, que son todas accidentes, es decir, disposiciones anímicas, «cualidades» todas ellas. En todo atributo, que, para quien en ellos cree, es esencial en el Creador (¡exaltado sea!), encontrarás la noción de «cualidad», aun cuando los susodichos no se expresen claramente al respecto, asimilándolo a lo que les es familiar en los varios estados de todo cuerpo dotado de alma vital. Por todo eso se dijo que: «la Escritura se expresa conforme al lenguaje de los hombres».

La finalidad de todos esos atributos es atribuirle la perfección, pero no aquello que entre las criaturas constituye una perfección propia de los seres animados. La mayoría son atributos pertenecientes a Sus diversas operaciones; ahora bien, la diversidad de acciones no implica la existencia

---

[158] *Vid.* cap. s., en el que el autor se extiende sobre los ***atributos de la acción***, otra de las diez categorías o predicamentos, de gran relevancia.

de nociones diversas en el agente. Te pondré un ejemplo tomado de nuestro entorno, demostrativo de que aun siendo «uno» el agente, de él proceden diferentes acciones, aun cuando carezca de voluntad, y *a fortiori* si obra por impulso de ella. Es un hecho que el fuego licúa ciertos objetos, endurece otros, cuece, quema, blanquea y ennegrece, y si alguno atribuyera al fuego los atributos de «blanqueante, ennegreciente, quemante, cociente, endureciente y licuante», diría verdad. Quien desconozca la naturaleza del fuego, pensaría que tiene seis virtudes diferentes: una por la que ennegrece, otra por la que blanquea, tercera por la que cuece, cuarta por la que quema, quinta por la que licúa, y sexta por la que endurece, todas ellas opuestas entre sí y excluyendo cada una a la otra. En cambio, quien conoce la naturaleza del fuego sabe que opera todas acciones en virtud de una sola cualidad operativa, que es el calor. Si, pues, ocurre tal estado de cosas en lo que obra por la naturaleza, con mayor motivo quien actúa por voluntad, y más aún tratándose de Dios (¡exaltado sea!), que se encumbra sobre toda descripción. Cuando percibimos en Él relaciones correspondientes a diversas nociones, por cuanto en nosotros la noción de ciencia difiere de la de poder, y ésta es distinta de la de voluntad, ¿cómo podríamos deducir de ahí que se den en Él diversas nociones esenciales, de tal manera que haya en Él algo por lo que «sabe», algo por lo que «quiere» y algo por lo que «puede»? Porque tal es la significación de los atributos que se proclaman. Algunos lo aseveran claramente, enumerando las nociones sobreañadidas a la esencia; otros, sin declararlo paladinamente, se adhieren a tal opinión, aun cuando no lo expresen en términos explícitos, diciendo, p. e., que Él es «poderoso por Su esencia, sabio por Su esencia, viviente por Su esencia, dotado de voluntad por Su esencia».

Te citaré también como ejemplo la facultad racional existente en el hombre, pues siendo «una», sin multiplicidad, le sirve para abarcar todas las ciencias, y por ella asimismo cose, carpintea, teje, edifica, conoce la Geometría y gobierna la nación. Son acciones diferentes, resultantes de una sola facultad simple, sin multiplicidad, y las acciones, muy distintas, dado que su número es cuasi-infinito en cuanto esas artes que dimanan de la facultad racional. No es, por tanto, inadmisible, con respecto al Creador (¡exaltado y magnificado sea!) que esos diversos actos procedan de una sola esencia simple, en la cual no hay multiplicidad, ni cosa alguna «sobreañadida», de manera que todo atributo que aparezca en los Libros de la Divinidad (¡exaltada sea!) designa un atributo de Su acción o denota una perfección absoluta, no que tenga una esencia compuesta de cosas diversas, puesto que, aún no empleando el término «composición», no por ello queda descartada semejante noción de la esencia dotada de atributos.

No obstante, hay aquí un punto oscuro, que les ha inducido a error, y que brevemente te explicaré, y es que quienes admiten los atributos no lo

hacen por razón de la numerosidad de acciones, pues —dicen ellos— ciertamente una sola esencia puede realizar actos diversos, pero los atributos «esenciales» de Dios (¡exaltado sea!) no prodecen de Sus actos, pues no es imaginable que el Creador se haya creado a Sí mismo. Discrepan respecto a esos atributos que llaman «esenciales», es decir, cuanto a su número, siguiendo cada cual sus textos escriturarios. Te traeré a colación aquellos que todos unánimemente admiten considerándolos como patentes a la razón, sin necesidad del refrendo de un texto profético, y son estos cuatro: «vitalidad, poder, conocimiento y voluntad». Sostienen que son nociones diferentes y perfecciones tales que ninguna puede faltar al Creador, ni es admisible incluirlas entre Sus acciones. Tal es, en síntesis, su teoría.

Pero tú sabes bien que la noción de «conocimiento» se identifica en Él (¡exaltado sea!) con la de «vitalidad», pues todo ser capaz de percibirse a sí mismo posee «vida» y «conocimiento» por idéntica razón, si admitimos que «conocimiento» equivale a percepción del propio ser. La esencia que percibe es indiscutiblemente la misma que es aprehendida [159], pues, en nuestro sentir, Él no se compone de dos elementos, aprehendente y no aprehendente, como ocurre en el hombre, compuesto de un alma, que percibe, y un cuerpo incapaz de percibir. En consecuencia, si admitimos que «conocimiento» equivale a percepción del propio ser, vida y conocimiento (en Dios) son una misma cosa. Pero los susodichos no paran mientes en esta idea, sino Su percepción de las criaturas. Análogamente, el «poder» y la «voluntad» existen en el Creador en relación con Su esencia dado que no ejerce poder sobre Sí mismo, ni podría atribuírsele una voluntad cuyo objeto sea Él mismo, cosa que nadie podría imaginarse. Más bien admiten estos atributos en orden a las diversas relaciones entre Dios (¡exaltado sea!) y Sus criaturas, o sea que tiene el poder de crear lo que crea, de existenciar lo existente tal como Él lo ha realizado, y la ciencia de aquello que realiza. Ves claramente, por tanto, que también estos atributos no deberán referirse a Su esencia, sino a las cosas creadas. Por tal motivo, nosotros, los que profesamos la auténtica «unidad», al igual que rechazamos haya en Su esencia nada añadido, en virtud de lo cual haya creado los cielos, como tampoco los elementos, ni, en tercer lugar, las Inteligencias, afirmamos nuestra renuencia a que haya en Él cosa accesoria mediante la cual Él «pueda», otra por la que «quiera», y una tercera por la cual Él conozca a Sus criaturas, sino que Su esencia es una y simple, sin nada en ella que sea añadido en modo alguno. Es la que creó todo lo creado, y lo conoce sin añadido. Nada importa que estos diversos atributos se refieran a Sus actos o a diferentes relaciones entre Él y las cosas

159 Se explica con mayor amplitud en el cap. 68.

por Él producidas, conforme a lo ya expuesto respecto al verdadero sentido de «relación», erróneamente admitido.

Esto es lo que ha de creerse en orden a los atributos mencionados en los Libros proféticos, o bien, como ya expusimos, puede admitirse, con respecto a algunos de ellos, que son atributos indicativos de una perfección, por analogía con nuestras perfecciones, tal como las entendemos.

Capítulo 54

[*Exégesis de algunos pasajes del Pentateuco relativos a la percepción de la esencia y atributos divinos*]

Has de saber que el Príncipe de nuestros Sabios [160], nuestro Maestro Moisés (¡la paz sea sobre él!) dirigió dos súplicas y obtuvo respuesta a las dos: una fue pidiendo a Dios (¡exaltado sea!) le diera a conocer Su verdadera esencia; y la segunda, expuesta en primer término, iba encaminada a que le revelara Sus atributos. Dios (¡exaltado sea!) le contestó a las dos solicitudes prometiendo revelarle todos Sus atributos, que son Sus actos, y dándole a entender que Su esencia no podría percibirla en toda su realidad. Sin embargo, despertó su atención en torno a un punto especulativo desde el cual podría aprehender todo lo que, en definitiva, es dable al hombre alcanzar. Lo que él percibió (¡la paz sea sobre él!) nadie antes ni después lo ha logrado.

En cuanto a su demanda de conocer los atributos divinos, está contenida en estas palabras: *«Dame a conocer el camino, para que yo, conociéndolo,* etcétera» (Ex 33[13]). Considera el maravilloso contenido de esta declaración. La expresión enunciada indica que Dios (¡exaltado sea!) es conocido por Sus atributos, pues, al serle patentes Sus caminos, Le reconocería. La expresión: *«Para que yo vea que he hallado gracia ante Tus ojos»* (*ibíd.*) indica que quien conoce al Creador *«halla gracia ante Sus ojos»,* no quien simplemente ayuna y ora. En consecuencia, todo aquel que Le conoce es objeto de Su complacencia y acercamiento, y quien Le ignora, de su ira y alejamiento. Pero nos hemos desviado del tema de este capítulo; volvamos a él.

---

[160] Subraya Mk la observación de los comentaristas respecto al título que aquí se otorga a Moisés, en vez del usual «Príncipe de los Profetas», porque en este lugar se tratan las más altas cuestiones metafísicas, cuya solución intentaba Moisés, y que debían ser para él objeto de la especulación filosófica. Por lo demás, en ese mismo calificativo se inscribe el que siempre añade M., detrás del nombre, a saber, «nuestro Maestro», o sea el Maestro por excelencia de Israel.

Después de haber impetrado el conocimiento de Sus atributos y suplicado el perdón de Su nación, conseguida esa remisión, solicita la percepción de Su esencia en estos términos: *«Muéstrame Tu gloria»* (*ibíd.* v. 18). Fuele otorgado lo primeramente pedido: *«Dame a conocer el camino»,* y recibió la respuesta: *«Yo haré pasar ante ti toda Mi bondad»* (*ibíd.* v. 19). En cuanto a la segunda petición, le fue contestado: *«Pero Mi faz no podrás verla,* etcétera» (*ibíd.* v. 20). Por lo que se refiere a las palabras *«toda Mi bondad»,* encierran una alusión a la presentación ante Él de todos los seres, de los que se dijo: *«Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho»* (Gn 1[31]). Por su «presentación ante Él», entiendo que debía comprender su naturaleza, su mutua conexión, y asimismo saber cómo Él general e individualmente los gobierna. A eso se alude al decir: *«Él* (Moisés) *es en toda Mi casa el más firme»* (Nm 12[7]), como si dijera: alcanzó un conocimiento verdadero y sólido de todo Mi universo, porque las opiniones que no son verdaderas carecen de solidez. Así, pues, la percepción de esas acciones, que son Sus atributos (¡exaltado sea!), por los cuales es conocido, y la prueba de que aquello cuya percepción le fue prometida eran Sus actos (¡exaltado sea!) es que solamente le fue dado a conocer los simples atributos operativos: *«clemente, misericordioso, indulgente,* etc.» (Ex 34[6-7]). Está claro, por tanto, que los «caminos» cuyo conocimiento solicitaba y le fue otorgado eran los actos que emanan de Él (¡exaltado sea!). Los Doctores los denominan *middôt* («características, módulos») y mencionan trece. Este término lo emplean en la acepción de «cualidades», *v. gr.:* «Hay cuatro *middôt* ("cualidades o maneras de proceder") entre los que dan limosna; hay igualmente cuatro entre los que asisten a la escuela» (*'Abôt* 5[13-14]), y así con frecuencia. No se pretende indicar aquí que Él posea cualidades morales, sino que realiza acciones similares a las que en nosotros proceden de éstas, a saber, de las aptitudes anímicas, pero no que Él (¡exaltado sea!) las tenga. La limitación a esas trece *middôt,* aun cuando percibió *«todo Su bien»,* es decir, todos Sus actos, es porque se trata de las acciones que emanan de Él (¡exaltado sea!) en orden a la existencialización y gobierno de los hombres: tal era el postrer objetivo de su petición, por eso termina así: *«Que yo Te conozca, a fin de que halle gracia ante Tus ojos, y considera que esta nación es Tu pueblo»* (Ex 33[13]), el que yo tengo que gobernar mediante actos que he de conformar con los Tuyos en su gobierno. Ves, por tanto, que los *d^erākîm* («caminos») y *middôt* («cualidades») se identifican: son los actos que emanan de Él (¡exaltado sea!) en el universo. Así, siempre que se percibe uno de éstos, se Le aplica (¡exaltado sea!) el atributo del que tal acción procede y el nombre derivado de la misma. Por ejemplo, viendo la tierna solicitud que Él emplea en la formación del embrión de esos animales, y la puesta a punto en él y en quien ha de criarlo una vez nacido, de fuerzas que impidan su muerte o destrucción, en preservarlo del mal y ayudarle en sus

funciones necesarias, acciones que en nosotros solamente dimanan de un efecto y sentimiento de ternura, que se denomina «misericordia», se Le llama (¡exaltado sea!) «misericordioso», según lo dicho: *«Cuan benigno es un padre para sus hijos, etc»*, y: *«Y me llenaré de indulgencia hacia ellos, como indulgente es uno para el hijo que le sirve»* (Ml 3^{17}). No es que Él (¡exaltado sea!) quede afectado o experimente compasión, sino una manera de obrar semejante a la del padre respecto a su hijo, resultante de su ternura, compasión y pura pasión, se da en Él (¡exaltado sea!) en orden a Sus preferidos, no como efecto de una pasión o cambio [(161)]. Y así como cuando nosotros damos algo a quien no tiene fuero sobre nuestra persona en nuestra lengua *ḥănînāh* («merced»), p. e.: *«Sed comprensivos con ellos»* (Jc 21^{22}), *«... que Dios ha regalado»* (Gn 33^{5}), *porque Dios me ha favorecido»* (*ibíd.* v. 11), y otros muchos casos; y de igual modo Él (¡exaltado sea!) da el ser y gobierna a quienes ninguna obligación tiene al respecto, por eso se le llama *ḥannûn* («clemente»). Análogamente encontramos, en Sus acciones para con los hombres, grandes calamidades que recaen sobre algunos individuos para aniquilarlos, o un evento general que destruye familias o una comarca entera y extermina a dos generaciones sin dejar en pie cultivo ni primogenitura, como son las inundaciones, terremotos, tormentas, expediciones de un pueblo contra otros para aniquilarlos a filo de espada y borrar su memoria, y otras muchas acciones que entre nosotros se emprenden de unos contra otros, solamente por obra de una cólera tremenda, o un odio feroz o deseo de venganza, se Le ha llamado, en razón de tales actos: *«celoso, vengador, rencoroso, irascible»* (Nah 1^{2}), dando a entender que acciones como ésas, parejas a las nuestras, originadas por una disposición del alma, como es la envidia, venganza, odio, cólera, se manifiestan en Él (¡exaltado sea!), a causa de los desmanes de los castigados, no por obra de una pasión (¡exaltado sea sobre toda imperfección!). Así, todas Sus acciones corren parejas con las que entre los hombres son motivadas por pasiones y disposiciones anímicas; pero tratándose de Él (¡exaltado sea!), no proceden en modo alguno de nada accesorio a Su esencia.

Quien gobierna un Estado, si es un profeta [(162)], debe acomodarse a estos atributos y que tales acciones emanen de él conforme a mesura y derecho, no ya por mero arrebato de la pasión, no debe soltar la rienda a la cólera, ni dejarse dominar por el impulso pasional, porque toda pasión constituye un mal. Por el contrario, deberá preservarse, en la medida asequible al hombre, de tal manera que en ocasiones sea para unos «misericordioso» y «clemente», no por mera compasión o piedad, sino porque tal

---

[161] «La "pasión" o pasividad implica un cambio en el sujeto afectado, y, por consiguiente, ninguna pasividad o cualidad afectiva de esta índole puede atribuirse a Dios» (Mk). *Vid. supra*, cap. 35, e *infra*, principio del 55.

[162] No en el sentido específico del término, aunque los hubo en Israel, *v. gr.*, Samuel, que ostentaron ambas dignidades, sino el genérico de «representante, portavoz de Dios». *Vid.* Eclo., cap. 7^{27}.

sea lo procedente, y otras, con determinados individuos, «vindicador, resentido» e «iracundo», conforme a su merecido, y no por simple irritación, hasta el extremo de ordenar sea quemado un sujeto sin experimentar contra él ira, cólera o aborrecimiento, sino de acuerdo con lo que le parezca se haya merecido y considerando la gran utilidad que reportará la ejecución de ese acto a una gran muchedumbre. No ves en los libros de la Torá que tras haber intimado la destrucción de los «siete pueblos» y decir: *«No dejarás con vida a nada de cuanto respira»* (Dt 20^{16}), se añade: *«Para que no aprendáis a imitar las abominaciones a que esas gentes se entregan para con sus dioses y no pequéis contra Yhwh, vuestro Dios»* (*ibíd.* v. 18). Lo cual quiere decir: no pienses sea crueldad ni afán de venganza, sino un acto exigido por la razón humana, como es aniquilar a todo aquel que se aparta del camino recto y desviar cuantos obstáculos impiden la perfección, es decir, la percepción de Dios (¡exaltado sea!). A pesar de todo esto, conviene que los rasgos de misericordia, perdón, conmiseración y benevolencia se hagan ostensibles en quien gobierna un Estado, con mayor frecuencia que los punitivos, dado que las trece *middôt* son todas ellas actos de misericordia, a excepción de una, a saber: *«Castiga la iniquidad de los padres en los hijos»* (Ex 34^{7}), pues las palabras: *«pero no los deja impunes» (ibíd.)* significan que «no desarraiga enteramente», sentido derivado de las palabras: *«Y ella será destruida»* (Is 3^{26}). Ten en cuenta que la susodicha expresión: *«Castiga la iniquidad de los padres en los hijos»* se refiere únicamente al pecado de idolatría, no a cualquier otro. Lo prueban las siguientes palabras del Decálogo: *«... hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian»* (Ex 20^{5}), pues solamente al idólatra se le llama *«odiador* (de Dios)», conforme al texto: *«Cuanto hay de aborrecible y abominable a Yhwh»* (Dt 12^{31}). Se limita a la «cuarta generación» porque ésta es la que como máximo puede el hombre alcanzar a ver de su descendencia. Así, cuando se extermina a una ciudad entregada a la idolatría [163], se da muerte al anciano gentílico, a su hijo, su nieto, su biznieto, que es el cuarto de su progenie. Se indica, pues, que en el conjunto de Sus mandamientos (¡exaltado sea!), parte indubitable de Sus actos, se incluye el exterminio de la progenie idólatra, incluso los pequeños, juntamente con sus padres y abuelos. Este mandato lo encontramos a cada paso en la Torá, p. e., cuando referente a la *«ciudad arrastrada a la idolatría»,* se dispone: *«Sea para siempre un montón de ruinas»* (Dt 13^{16}), todo ello con el fin de borrar hasta las huellas de lo que acarrea tan grave estrago, como ya expusimos.

Nos hemos desviado del tema del presente capítulo, pero así queda explicado cómo, al mencionarse los actos de Dios, se fija dicho límite [164].

---

163 *Vid.* Dt 13^{13-19}.

164 Determinado por las trece *middôt.*

Se trata de cualidades necesarias para regir los Estados, pues la suprema virtud del hombre estriba en parecerse a Él (¡exaltado sea!), en la medida posible, lo cual significa debemos asemejar nuestros actos a los Suyos, conforme expusieron nuestros Doctores a propósito de: *«Sed santos»* (Lv 19^{2}): «Como Él es clemente, tú debes serlo también; como Él es misericordioso, tú debes igualmente serlo.» Nuestro objetivo, en suma, es que los atributos a Él adjudicados derívanse de Sus actos, no que Él (¡exaltado sea!) esté en posesión de alguna cualidad.

Capítulo 55

[*Exclusión de todo lo que en Dios pueda significar corporeidad o cualquier clase de asimilación a las criaturas*]

Ya hemos indicado anteriormente en numerosos lugares de este Tratado que todo cuanto suponga corporeidad debe descartarse necesariamente de Dios (¡exaltado sea!), así como cualquier pasión, puesto que todas implican un cambio, y el agente de tales pasiones indudablemente es distinto del pasivamente afectado. Ahora bien, si Él (¡exaltado sea!) lo fuera, de cualquier modo, habría algo a Él ajeno actuante en Él, que Le ocasionaría una mutación. Análogamente debe descartarse en absoluto toda «privación» y que pueda unas veces faltarle cualquier perfección, y otras, manifestarse en Él, porque, si tal se admitiera, sería perfecto solamente «en potencia», la cual implica necesariamente «privación», y todo lo que pasa de potencia al acto necesita absolutamente de otra cosa existente en acto, que lo actualice. Por eso es preciso que todas Sus perfecciones existan en acto, y nada haya en Él en potencia. Asimismo, otra cosa que necesariamente debe descartarse de Él es cualquier semejanza con los seres existentes, cosa que todos saben y ya se expresó claramente en los Libros proféticos, al decir: *«¿A quién me asemejaréis de forma que se me iguale?»* (Is 40^{25}); *«¿Con quién compararéis a Dios y qué imagen haréis que se Le iguale?»* (*ibíd.* v. 18); *«No hay semejante a Ti, oh Yhwh»* (Jr 10^{6}). Frecuentes son los ejemplos.

En suma, todo aquello que lleve a la corporificación, a una pasión o cambio, o a una privación, como que una cosa pudiera no existir en Él en acto y después sí, o, finalmente, Su asimilación a alguna de Sus criaturas, debe necesariamente ser descartado de Él mediante una demostración clara. Estas cosas se inscriben en el número de aquéllas en que la Ciencia Física es útil para el conocimiento de Dios, pues quien no posea esta dis-

ciplina, ignora las deficiencias inherentes a las «pasiones», y no entiende lo que es «estar en potencia» y «estar en acto», e ignora que la «privación» subyace necesariamente en todo aquello que se encuentra «en potencia», que esto es inferior a lo que se mueve para que tal «potencia» pase al «acto», y lo que se halla en movimiento es igualmente imperfecto en relación con aquello en cuya virtud se mueve para actualizarse. De todos modos, quien sepa estas cosas y no sus demostraciones, desconocerá las particularidades que por fuerza resultan de estas premisas generales; por tal motivo no se le alcanza demostración de la existencia de Dios ni de la necesidad de excluir de Él las susodichas especies.

Tras estas observaciones previas, abordaré otro capítulo en el cual expondré la falsedad de lo que creen quienes admiten en Él atributos esenciales. Pero solamente lo entenderá quien de antemano haya adquirido conocimiento de la Lógica y de la naturaleza del ser.

Capítulo 56

[*Inadmisibilidad de la asimilación y los atributos esenciales*]

Sábete que la semejanza es una relación entre dos cosas, y siempre que ésta es inadmisible, no cabe similitud entre ambas. Paralelamente, siempre que ésta no exista, no habrá entre ellas relación posible; p. e., no se dirá: tal calor no se parece a tal color, ni tal sonido se asemeja a tal dulzor. Esto es de por sí evidente [165]. Ahora bien, dado que la relación entre vosotros y Dios (¡exaltado sea!) es inadmisible, quiero decir entre Él y lo que hay fuera de Él, síguese como consecuencia necesaria que no ha lugar a semejanza. Has de saber que cuando dos cosas se inscriben dentro de una misma especie, es decir, que su «quididad» es idéntica y solamente difieren en magnitud o pequeñez, en fuerza o debilidad, o en cosas semejantes, por fuerza han de ser similares entre sí, aun cuando pertenezcan a género diferente. Así, p. e., un grano de mostaza y la esfera de las estrellas fijas se asemejan en las tres dimensiones, y aun cuando ésta sea extremadamente grande y el otro sumamente diminuto, el concepto de la existencia de dichas dimensiones es idéntico en ambos. Igualmente, la cera que se funde al sol y el elemento del fuego coinciden en el calor, y aun cuando el de éste sea excesivamente fuerte y el del otro tenue en demasía, no

[165] *Vid. supra*, cap. 52.

obstante, la idea de la manifestación de esa cualidad es pareja en uno y otro caso.

Del mismo modo, deben comprender quienes creen que se dan atributos esenciales, predicables en el Creador (¡exaltado sea!), tales como «existencia, vida, poderío, sabiduría y voluntad», que estos conceptos no son atribuibles a Él y a nosotros en el mismo sentido, y que la diferencia entre esos atributos y los nuestros radica únicamente en la magnitud, perfección, perennidad o estabilidad, de manera que Su existencia sea más inconmovible, Su vida más duradera, Su potencia más grande, Su sabiduría más perfecta y Su voluntad más universal que las nuestras, y que una misma definición abarque unas y otras, como ellos pretenden. No hay tal, en modo alguno, puesto que el concepto de comparativo sólo se emplea entre dos cosas a las que tal noción se aplica unívocamente, y, siendo así, se impone la semejanza. Pero, según la opinión de quienes aceptan hay en Él «atributos esenciales», habría de admitirse que así como la esencia de Dios no es comparable con las otras, tampoco los atributos esenciales que ellos Le adjudican se parecen a los de los restantes seres, y, en consecuencia, no es admisible una misma definición. Sin embargo, no proceden así, convencidos, por el contrario, de que una sola los abarca a todos, aun no existiendo mutua semejanza.

Para quien comprende el sentido de «semejanza», está claro que si el término «existente» se predica de Él (¡exaltado sea!) y a cuanto está dotado de sabiduría, poder, voluntad y vida, es por mera equivocidad, dado que ninguna similaridad semántica existe entre unos y otros. Ni cabe pensar se empleen por «anfibología», porque los así usados son aquellos que se aplican a dos entes entre los cuales haya semejanza en algún sentido. Éste es en ellos un «accidente», y no constituye «esencia». Ahora bien, estas cosas atribuidas a Él (¡exaltado sea!) no son accidentes, en opinión de los pensadores, pero los atributos que nos pertenecen todos los son, según los *mutacálimes* (166). Yo quisiera saber dónde radica la semejanza para englobarlos en una misma definición y que un mismo apelativo los designe, como ellos imaginan. Queda, pues, demostrado de modo contundente que entre los atributos a Él adjudicados y la significación de los que se nos reconocen, nada absolutamente hay de común en ningún aspecto ni sentido; sólo el nombre y nada más.

Siendo así, no has de creer existan en Él nociones accesorias del orden de las que se añaden a nuestra esencia, simplemente porque haya conformidad de nombre. Este asunto es de gran relevancia para los sabedores: guárdalo en tu memoria y penétrate bien, como preparación a lo que deseo exponerte.

---

[166] *Vid. infra,* cap. 73, cuarta proposición.

Capítulo 57

[*La existencia, unidad y eternidad no deben considerarse como atributos divinos. Sobre los atributos; más obstruso que los antecedentes*]

Sabido es que la existencia es un accidente que sobreviene a lo existenciado, por lo cual resulta algo añadido a la «quididad» de lo que existe. Esto es evidente y necesario en todo cuanto tiene una causa de su existir, porque su existencia es algo añadido a su ser. Ahora bien, lo exento de causa en su existencia, únicamente Dios (¡magnificado y exaltado sea!) —es lo que se indica cuando decimos de Él (¡ensalzado sea!) que es de una «existencia necesaria»—, Su existencia es Su auténtica esencia, y viceversa, no es una esencia a la que sobrevenga el hecho de existir, de manera que esto sea algo accesorio, porque es siempre de «existencia necesaria», y nada innovado ni accidental se da en Él, que Le sobrevenga. Así, pues, existe, pero no por una existencia; vive, pero no por una vida; puede, mas no por un poder; conoce, pero no por una ciencia; todo se reduce a una sola idea, en la que no hay multiplicidad, como se expondrá.

Importa asimismo saber que unidad y multiplicidad son accidentes que sobrevienen al ser, «múltiple y uno», asunto explicado en la Metafísica; y al modo que el número no se identifica con la esencia de las cosas numeradas, así también la unidad no se equipara con la de las cosas unitarias, porque todo eso son accidentes del género de la cantidad «discreta», que consiguen los entes aptos para recibir tales accidentes. En cuanto al «Ser necesario», realmente simple y exento de composición, así como sería erróneo atribuirle el accidente de la «multiplicidad», de igual modo lo sería el de la «unidad», quiero decir, que éste no es un accidente añadido a Su esencia, sino que Él es «uno, no por la unidad».

Estas cuestiones sutiles apenas son inteligibles, por ser inaccesibles al intelecto, ni encajan en el lenguaje usual, una de las grandes causas de error, pues en todas las lenguas resulta en extremo constreñida la expresión, a tal punto que no podemos representarnos tal asunto sino mediante cierta holgura expresiva [167]. Así, cuando queremos aseverar que Dios «no es múltiple», no cabe declararlo sino mediante el término «uno», aun cuando lo «uno» y lo «múltiple» formen parte de la «cantidad»; por eso, substanciando la idea, orientamos el intelecto hacia la realidad objetiva, diciendo «uno, no por la unidad».

Igualmente decimos «Eterno» para indicar que no ha sido «temporizado»; pero, al decir «Eterno», ha de entenderse en sentido lato, como es

[167] Observación muy atinada, perteneciente a la Filosofía del lenguaje.

claro y manifiesto, porque «eterno» se aplica a lo relacionado con el tiempo, el cual es un accidente del movimiento, inherente al cuerpo. Por otra parte, entraña una «relación», dado que decir «eterno» como accidente del tiempo es igual que «largo» o «corto» respecto a la línea. Todo lo no relacionado con el accidente del tiempo tampoco puede en realidad afirmarse como «eterno», ni «creado», como no cabe calificar el dulzor de «encorvado» o «recto», ni el sonido de «salado» o «insípido».

Estas disquisiciones no son obscuras para quien está habituado a captar los asuntos en su realidad, y los examina de manera que el intelecto los aprehenda en su abstracción, no según la aceptación común de los vocablos. Siempre que encuentres en las Escrituras que se predican de Dios (¡exaltado sea!) los atributos «primero» y «último»[168], como cuando se Le atribuye «ojo» y «oreja», se entiende que Él (¡exaltado sea!) no está sujeto a mutación, ni le adviene nada nuevo, pero no que Él (¡exaltado sea!) entre en la esfera del tiempo, de manera que resulte cualquier analogía entre Él y lo que no es Él y cae dentro del tiempo, de suerte que sea «primero» y «último». Todos estos vocablos son «conforme al lenguaje humano», de igual modo que cuando decimos de Él que es «uno», el sentido es que no hay semejante a Él, no que la idea de «unidad» se añada a Su esencia.

Capítulo 58

[*A Dios solamente deben adjudicarse atributos negativos*]

Sábete que la descripción de Dios (¡glorificado y exaltado sea!) por medio de negaciones, es la única verdadera, lo cual no precisa de laxitud en el lenguaje, ni implica deficiencia de ninguna especie respecto al Creador; en cambio, la atribución enunciada en forma afirmativa encierra la idea de asociación e imperfección, que ya expusimos.

Debo explicarte, en primer lugar, que las negaciones son en cierto modo atributos, y en qué difieren de los afirmativos; después te aclararé cómo no nos es posible describirle sino mediante negaciones y no de otra manera. Digo, pues, que el atributo no es solamente lo que individualiza al sujeto de manera que no lo comparte con ninguno otro, sino que a veces lo es también del mismo, aun cuando éste lo tenga en común con otro y no sea en él un signo de individuación. Por ejemplo, si ves a un hombre de lejos y formulas la pregunta: ¿Qué es el objeto percibido?, y te contes-

---

168 *Vid., v. gr.,* Is 44[6]: *«Yo soy el primero y el último, y no hay otro fuera de Mí.» Ítem* Ap 1[8] y *alibi.*

tan: «Un animal», indudablemente eso es un atributo del susodicho, porque aun cuando esto no le individualice respecto a los demás, no deja de ser una cierta individuación, dado que tal objeto no es un cuerpo perteneciente a la especie vegetal o mineral. Asimismo, si hallándose un hombre en tal o cual casa, sabes hay allí un determinado cuerpo, aunque ignores cuál es, y al inquirir tú por lo existente en ella, te contestan que no hay ni mineral ni vegetal, resulta ya cierta individuación y averiguas que hay un «animal», aun cuando desconozcas cuál sea. En este sentido, los atributos negativos tienen algo de común con los positivos, pues ofrecen cierta individuación, aun cuando ésta se limite a excluir lo negado del conjunto de lo que pensábamos no debía serlo. Ahora bien, la faceta que diferencia los atributos negativos de los positivos estriba en que éstos, aunque no individualicen, indican siempre una parte del objeto cuyo conocimiento se apetece, es decir, de la substancia, o de alguno de sus accidentes, en tanto que los negativos nada en absoluto nos descubren respecto a la esencia cuya naturaleza deseamos indagar, salvo accidentalmente, como en el ejemplo citado.

Tras este preámbulo yo declaro es cosa demostrada, que Dios (¡honrado y exaltado sea!) es el Ser «necesario», y no hay en Él composición, según demostraremos. Solamente aprehendemos de Él «que es», pero no «lo que es»; en consecuencia, resulta inadmisible se dé en Él un atributo afirmativo, porque no tiene «ser» fuera de su «quididad» de tal suerte que el atributo pueda indicar una de las dos cosas, *a fortiori* Su esencia no puede ser «compuesta» de manera que el atributo exprese ambos extremos, y menos aún habrá en Él accidentes evidenciados por el mismo. En conclusión, no puede darse en Él absolutamente ningún atributo positivo.

Los atributos negativos son los que necesariamente han de emplearse para encauzar el intelecto hacia lo que de Él (¡exaltado sea!) debemos creer, pues de ahí absolutamente ninguna idea de multiplicidad habrá de resultar, y ellos son los que encaminan al intelecto hasta la meta de lo asequible al hombre en la percepción de Dios (¡exaltado sea!). Así, por ejemplo, demostrada la existencia necesaria de algo fuera de esas esencias captadas por los sentidos y cuyo conocimiento abarca el entendimiento, afirmamos al respecto que «existe», lo cual equivale a decir que es imposible su inexistencia. Asimismo advertimos la diferencia entre tal ente y la existencia de los elementos, por ejemplo, que son cuerpos inanimados, y decimos que es un «ser viviente», lo cual equivale a afirmar que Él (¡exaltado sea!) no es inanimado. Convencidos después de que Su existencia no es como la del cielo, que es un «cuerpo», aunque vivo, nos reafirmamos en que Él no es un «cuerpo». Persuadidos, otrosí, de que Su entidad no es como la del intelecto, el cual aun no siendo ni un cuerpo ni carente de vida, es, no obstante, producto de una causa, confesamos que Dios es «eterno», sin

causa de Su efectividad. En suma, comprendemos que la existencia de este Ser, la cual es Su esencia, no Le basta para «existir» sin más, sino que, por el contrario, del mismo emanan otros muchos seres, y no al modo como el calor emana del fuego y del sol procede la luz, sino mediante una acción divina que constantemente les procura duración y orden, mediante un sistema sabiamente establecido, conforme expondremos. Por estas razones proclamamos de Él que tiene «poder, sabiduría y voluntad», significando con estos atributos que no es ineficiente, ni ignorante, ni desconcertado, ni negligente. El motivo de afirmar que «no es incapaz» implica que Su existencia basta para existenciar a otros seres distintos de Él; que «no es ignorante» denota que «percibe», o sea «que vive», pues todas las cosas que perciben están dotadas de vida; «no desconcertado ni negligente» declara que todos esos seres proceden conforme a un determinado orden y régimen, no como abandonados o entregados al azar, sino como todo aquello que es regido por impulso de un propósito y una voluntad. Finalmente, llegamos a la conclusión de que este Ser no tiene otro igual, y, al proclamar que «es único», negamos la pluralidad. Ves claramente, por tanto, que todo atributo que de Él predicamos es de «acción», o, si tiende a la percepción de Su esencia y no de su «acción», significa la negación de la privación del atributo en cuestión. Pero aun estas recusaciones no han de usarse para aplicarlas a Dios (¡exaltado sea!), sino del modo que tú sabes: niégase a veces de una cosa algo que no está en condiciones de poseer, como al afirmar del muro, «que no ve». Tú sabes, lector de este Tratado, que aun de este mismo firmamento, cuerpo que se mueve, cuyas dimensiones en codos y pulgadas conocemos, hasta saber la medida de algunas de sus partes y la mayoría de sus movimientos, nuestro intelecto es incapaz de comprender su entidad, aun cuando sepamos consta de materia y forma, o bien que no sea una materia como la nuestra, por lo cual solamente podemos calificarla con términos imprecisos, y no con una «afirmación» concreta. Así, decimos que el cielo «no es ni ligero ni pesado», que es «impasible», y por ello «no es impresionado», «carece de gusto y olfato», y otras tales negaciones, todo lo cual es debido a nuestra ignorancia de esa «materia». ¿Y qué sería de nuestra inteligencia si pretendemos escudriñar a Aquel que está exento de materia y es de extremada simplicidad, el Ser necesario, carente de causa, que no es afectado por nada que pueda añadirse a Su esencia, perfecto, cuya perfección en la «negación de las imperfecciones», como dejamos expuesto? Porque a Su respecto solamente percibimos la realidad de «que es», que existe un Ser al que no se parece ninguno de los seres que Él ha producido y nada de común tiene con ellos, en el que no se da multiplicidad ni incapacidad de existenciar cosas fuera de Él, cuya relación con el mundo es la del capitán con su barco. Aun ésta no es la verdadera relación, ni es co-

rrecto el símil, pero orienta al intelecto en el sentido de que Él (¡exaltado sea!) rige los seres, es decir, los perpetúa y mantiene en orden, como es menester. Este punto se elucidará con mayor amplitud.

Loor a Aquel que, cuando las inteligencias contemplan Su esencia, tal percepción se trueca en incapacidad, y cuando examina cómo Sus actos proceden de Su voluntad, esa ciencia degenera en ignorancia, y cuando las lenguas pretenden glorificarle mediante atributos, toda elocuencia se convierte en balbuceo e incapacidad[169].

Capítulo 59

[*Más sobre los atributos negativos y los afirmativos*]

Podría plantearse la siguiente cuestión: dado que no hay medio de aprehender la verdadera esencia de Dios (¡amado y exaltado sea!) y la demostración impone como lo único perceptible «que Él existe», así como la imposibilidad de adjudicarle atributos afirmativos, según queda probado, ¿en qué estriba la superioridad o la inferioridad entre los que Le perciben? Porque lo alcanzado por Moisés nuestro Maestro y Salomón es lo mismo adonde llega cualquiera de los estudiantes y nada cabe añadir. Ahora bien, entre los teólogos[170], o más bien entre los filósofos, admítense generalmente múltiples grados diferenciales al respecto. Has de saber que así es, efectivamente, y son muy notables los grados de superioridad entre los que perciben. En realidad de verdad, conforme se acrecientan los atributos de un sujeto, más se individualiza, y mejor se capta su autenticidad. Análogamente, cuanto más aumentes los atributos negativos referentes a Él (¡exaltado sea!), más te aproximarás a Su percepción, y más cerca estarás de ella que quien nada niega de cuanto se te ha demostrado debe negarse. Por eso hay quien durante años se esfuerza por comprender determinada ciencia y verificar sus principios a fin de lograr su certeza, mientras que el único resultado en el complejo de esta ciencia se reduce a que debemos negar respecto a Dios algo que, por demostración, nos consta es en Él inadmisible. Para otro, escasamente especulativo, ésta no aparecerá clara y le quedará dudosa la cuestión de si esa noción se da o no en Dios. Finalmente, un tercero, de los intelectualmente ciegos del

169 Exclamaciones de admiración, que recuerdan las tan patéticas, antes notadas, de San Pablo en Romanos 12[33-35] (*vid. supra*, cap. 2).

170 *Vid. supra*, cap. 17.

todo, Le atribuirá tal noción cuya negativa está plenamente demostrada. Yo, p. e., probaré que Él no es un cuerpo; otro dudará, sin saber si lo es o no; un tercero decidirá que es un cuerpo y abordará a Dios con esta convicción. ¡Qué diferencia entre los tres! El primero es, notoriamente, quien se encuentra más cerca de Dios; el segundo se halla lejos, y el tercero todavía más. Igualmente, si suponemos un cuarto, convencido por demostración de que las pasiones son inadmisibles en Dios (¡exaltado sea!), mientras para el primero, que únicamente recusa la corporeidad, no es cosa demostrada, ese cuarto se halla, sin género de duda, más próximo a Dios que el primero, y así sucesivamente; de manera que si se encontrara un individuo para quien esté demostrado que muchas cosas «posibles» en Él (¡exaltado sea!) o emanables de Él —y *a fortiori,* si las consideramos «necesarias»—, son ajenas a Él, tal individuo indudablemente nos aventajaría en perfección.

Ves claramente, en consecuencia, que cuantas veces te sea demostrado debe negarse una cosa respecto a Dios, serás más perfecto, y cuantas otras Le atribuyas algo añadido, Le adjudicarías una semejanza y te alejarías de Su verdadero conocimiento. Este es el camino para acercarse a la percepción de Dios, mediante el examen y el estudio, a fin de percatarse de la falsedad de todo cuanto Le es inadmisible, y no adscribirle cosa alguna añadida a Su esencia o reputada como perfección porque lo sea para nosotros, dado que todas las perfecciones son a modo de «capacidades», aun cuando no todas se den en cualquier ser capacitado. Ten en cuenta, por tanto, que si Le atribuyes afirmativamente algo, te alejas de Él, por dos razones: primera, que todo eso que Le atribuyes, solamente es perfección para nosotros, y segunda, que nada posee fuera de Su esencia, la cual, como hemos expuesto, se identifica con Sus perfecciones. Así, pues, reconocida de todos, aun en aquello que de Él podemos aprehender, nuestra imposibilidad de percibirle si no es por vía de negación, y que ésta nada nos hace conocer respecto a la auténtica realidad de aquello sobre lo que recae, todos, antiguos y modernos, afirman paladinamente que el Creador (¡exaltado sea!) no puede ser aprehendido por las inteligencias, que Él y sólo Él puede abarcar «lo que es», y que percibirle equivale a la incapacidad de reconocerle plenamente. Todos los filósofos confiesan: Su hermosura nos deslumbra, y Él se oculta de nosotros por la intensidad misma de Su manifestación, como el sol se encubre a los ojos demasiado débiles para contemplarle. Sobre esto se ha escrito largamente y no hay por qué repetirlo. Pero lo más admisible al respecto es lo proclamado por el Salmista: *«Para Ti el silencio es la alabanza»* (Sal 65[2]), expresión la más elocuente sobre esta materia, pues todo cuanto digamos para magnificarle y ensalzarle resultará como una ofensa con respecto a Él (¡exaltado sea!), y en ello sorprenderemos una cierta imperfección. En consecuencia, lo más

acertado es el silencio y limitarse a las percepciones intelectivas, como recomendaron los perfectos, al decir: *«Meditad en vuestros corazones, en vuestros lechos guardad silencio»* (Sal 4[5]).

Ya conoces el famoso pasaje —al que quisiera fuesen semejantes las palabras todas de los Doctores—, que citaré textualmente, aunque es muy sabido, a fin de atraer tu atención sobre su contenido. Dice así: «Personado un *quídam* ante R. Ḥănină[h], oró así: ¡Oh Dios grande, poderoso, terrible, magnífico, fuerte, tremendo, imponente!... El Rabí le dijo: ¿Has acabado ya todas las alabanzas a tu Señor? Pues bien, ni siquiera los tres primeros atributos habríamos podido pronunciarlos, si Moisés no los hubiera enunciado en la Ley [171] y los 'varones de la Gran Sinagoga' no hubiesen venido a formularlos en la oración, y tú los profieres todos ésos. ¿A qué podría compararse? Si un rey mortal tuviera millones de monedas de oro y se le ponderaran como de plata, ¿no constituiría una ofensa?»

Así se expresaba aquel piadoso varón. Advierte, lo primero, su renuncia y aversión a la acumulación de atributos positivos, y nota, asimismo, la aseveración de que, abandonados a nuestra sola inteligencia, jamás los habríamos proferido ni pronunciado palabra alguna al respecto. Mas, por la necesidad de hablar a los hombres en términos tales que se les sugiera alguna idea, se ha precisado describir a Dios a través de las perfecciones humanas, conforme a la sentencia: «La Escritura habla con el lenguaje de los hombres.» Hemos, pues, de limitarnos a subrayar los susodichos términos, sin aplicárselos a Él, excepto en la lectura de la Torá. Si los varones de la Gran Sinagoga, que eran como profetas, vinieron a sancionarlos en la plegaria, deberíamos circunscribirnos a pronunciar estos únicos atributos en nuestras oraciones. En suma, el susodicho señala dos razones para su empleo en las preces: una, que figuran en la Torá, y otra, que los Profetas las han incluido en la Liturgia. Sin la primera, no las proferiríamos; sin la segunda, no las usurparíamos de su lugar, para utilizarlas en la oración. Y tú —añadía— ¿acumulas atributos?

Está claro, asimismo, por las referidas palabras, que no nos es permitido emplearlas en el rezo, ni proclamar todos los atributos adjudicados a Dios en los Libros proféticos, puesto que no dice solamente: «Si Moisés nuestro Maestro no las hubiera expresado, no podríamos proferirlas», sino otro requisito: «Y los varones de la Gran Sinagoga no las hubiesen estatuido en la Liturgia», y sólo desde entonces estamos autorizados a hacer uso en el rezo. Pero no al modo como han procedido esos auténticos ignorantes, que tanto han prodigado sus alabanzas, ampliando y multiplicando las expresiones eucológicas por ellos compuestas y sermones compilados, creyendo así acercarse al Creador, adjudicándole atributos que,

[171] *Vid.* Dt 10[17].

aun aplicados a cualquier mortal, implicarían en él una deficiencia. Es que no entendieron estas cuestiones tan elevadas y trascendentales, demasiadamente ajenas a la mentalidad del vulgo y tomaron al Creador (¡magnificado y exaltado sea!) como tema de sus oraciones, adjudicándole atributos y dirigiéndose a Él con omnímodas expresiones que se imaginaban permitidas, hasta el extremo de creer así conmoverle. Sobre todo, si encontraban alguna referencia en tal o cual Libro profético, concerniente al asunto, sentíanse facultados para usurpar tales textos —que, en todo caso, es menester interpretar alegóricamente—, tomándolos en su sentido literal, derivando de ellos inferencias y elaborando sobre esa base sus lucubraciones [(172)]. Tal abuso es frecuente entre poetas y oradores, o quienes pretenden poetizar, hasta el extremo que se han compuesto discursos, algunos auténticamente antirreligiosos, y otros denuncian flaqueza mental y perversión imaginativa, llegando a excitar naturalmente la risa, al oírlos, o hacer llorar, considerando que tales palabras van dirigidas a Dios (¡magnificado y exaltado sea!). Si no me fuera penoso rebajar a ciertos autores, te citaría algunos para llamar tu atención sobre lo que en ellos hay de reprobable; pero se trata de escritos cuyos defectos son del todo patentes para quien sabe comprender, y debes considerar y confesar que si es grave culpa maldecir o difamar, con mayor motivo lo será el abuso en el lenguaje refiriéndose a Dios (¡exaltado sea!) y adjudicarle atributos sobre los cuales tanto se eleva. Yo no lo llamaría culpa, sino «un agravio y blasfemia perpetrados inconsideradamente» por el vulgo que escucha y el necio que habla. En cuanto al que comprende lo que hay de vicioso en tales disertaciones y, no obstante, los profiere, pertenece al número de aquéllos de quienes se dijo: *«Los hijos de Israel hicieron contra Yhwh ocultamente cosas detestables»* (II R 17^9), y en otro lugar: *«Hablando erróneamente de Yhwh»* (Os 32^6). Por tanto, si tú eres de «los que reverencian la gloria de su Creador», no debes en modo alguno prestar atención a semejantes manifestaciones; ¿y cómo habías de proferirlas, ni cómo formular otras análogas? Porque bien sabes la magnitud del pecado de quien «lanza palabras contra el Cielo». No debes, por consiguiente, implicarte en los atributos divinos de carácter afirmativo creyendo glorificarle, ni extravasarte de lo regulado por los miembros de la Gran Sinagoga en las preces y bendiciones; basta y sobra con ello, como afirmó R. Ḥănināʰ. Respecto a otros que se encuentran en los Libros proféticos, pueden leerse de pasada, a condición de admitir lo que ya expusimos: que se trata de atributos de «acción», o que denotan la negación de su inexistencia en Dios [(173)]. Aun esto no conviene difundirlo

---

[172] La recriminación, justísima, que hace M. no es aplicable solamente a «los poetas y oradores»; la exégesis escrituraria, tanto judaica como cristiana, ha estado en gran parte viciada por el *literalismo*. En varios artículos (rev. *Cultura Bíblica*) nos hemos ocupado de esta importantísima cuestión.
[173] *Vid.* cap. precedente.

entre la multitud, sino que tal clase de lucubraciones pertenece a los privilegiados, para quienes la magnificación del Creador no estriba en proferir lo impropio, sino en comprender lo procedente.

Vuelvo ahora a completar mis observaciones sobre las palabras de R. Ḥăninā^h y su acierto. No dice, por ejemplo: «¿A quién podría compararse? Si un rey mortal tuviera millones de monedas de oro y se le ponderaran como cien», porque tal símil indicaría que las perfecciones de Dios (¡exaltado sea!) son superiores a las que se le adscriben, pero de la misma especie; sin embargo, como dejamos expuesto, no es así. La sabiduría de dicha comparación radica en las palabras: «monedas de oro y se le ponderaran como de plata», para indicar que Dios (¡exaltado sea!) nada tiene de la misma especie de esas perfecciones según nuestro concepto, las cuales solamente son, bien al contrario, más bien imperfecciones a Su respecto, como se significa en dicha comparación, con las palabras: «¿No constituiría una ofensa?» Como ya te indiqué, todos esos atributos que tú puedas considerar como perfección constituyen una deficiencia referidos a Él (¡exaltado sea!), siendo de la misma especie que las nuestras. Ya nos adoctrinó Salomón (¡sobre él sea la paz!) acerca del particular cuando dijo: *«Porque Dios está en los cielos y tú en la tierra; sean, pues, pocas tus palabras»* (Ecls 5^1)[174].

Capítulo 60

[*Se insiste, con ejemplos, sobre el mismo tema. Otras consideraciones*]

Quiero presentarte en este capítulo algunos ejemplos que corroboren tu conocimiento de la necesidad de adjudicar a Dios numerosos atributos negativos, que te aparten más y más de admitir los positivos referidos a Él (¡exaltado sea!).

Supónte que un individuo conoce perfectamente la existencia de un «barco», pero sin saber a qué cosa se aplica ese apelativo, si es una substancia o un accidente. Luego otro averigua que no es un accidente; otro, que no es un mineral; otro, que no es un animal; otro, que tampoco es un vegetal adherido a la tierra; otro más, que no es un cuerpo constituido de un conjunto natural; otro, que no tiene forma plana como las mesas o

---

174 Sobre el silencio, *vid. Selección de perlas,* por Ŝ. ibn Gabirol, cap. XXXII (trad. por D. G. M., 1977, Barcelona).

puertas; otro, que no es una esfera; otro, que tampoco es de forma cónica; otro, que ni de estructura circular, ni nada que tenga planos sus lados, y, finalmente, otro, que no es un sólido macizo. Es evidente que este último casi habría llegado, a través de dichos atributos negativos, a figurarse el barco tal como es, y se encontrará al nivel de quien se lo haya imaginado como un cuerpo lignario, cóncavo, oblongo y compuesto de numerosas piezas de madera y se lo representará por medio de atributos afirmativos. En cuanto a los precedentes enumerados en nuestro ejemplo, cada uno de ellos está más lejos del que le sigue de formarse una idea del barco, de arte que el primero no sabe más que pura y simplemente el nombre.

Análogamente, los atributos negativos te acercan más al conocimiento de Dios (¡exaltado sea!) y de Su percepción, pero has de procurar que cada negación añadida sea demostrada y no simplemente formulada con palabras, pues conforme se te vaya aclarando, mediante demostración, que una cosa considerada como existente en Él (¡exaltado sea!), más bien debe negarse a Su respecto, te hallarás indudablemente un grado más cerca de Él. Así es como se encuentran ciertos hombres muy cerca de Él, en tanto otros extremadamente lejos; no que haya en esto proximidad local, o pueda el hombre acercarse o alejarse de Él, como suponen los intelectualmente ciegos. Entiéndelo bien, percátate de ello y así te sentirás feliz. Ya ves claramente el camino que has de seguir para allegarte a Él (¡exaltado sea!). Síguelo, pues, según tu voluntad.

Los atributos predicados de Él mediante afirmaciones entrañan un grave riesgo, pues ya se explicó que todo cuanto podríamos suponer una perfección, aunque ésta se diera en Él, según la opinión de quienes admiten tales atributos, no sería del mismo orden que nos figuramos, sino denominada así por homonimia, conforme dejamos expuesto[175]. Necesariamente, pues, tendrías que desembocar en una idea negativa; porque, al afirmar que Él «conoce» una sola ciencia, mediante la cual, invariable y no múltiple, sabe todas las cosas múltiples y variables, constantemente renovadas, sin que le sobrevenga una nueva cognición, y que Su conocimiento de una cosa antes de que ella exista y una vez existenciada y después de haber cesado de existir, es uno mismo e inmutable, ciertamente aseveraste que Él posee una intelección que no es como la nuestra, al igual que ha de reconocerse no es Su existencia pareja a la nuestra. Está claro, por tanto, que has elaborado necesariamente negaciones, y, sin llegar a constatar un «atributo esencial», sino más bien la multiplicidad, sí a admitir que Él es una entidad con atributos desconocidos, pues los que pretendemos adscribirle afirmativamente, tú rehúsas asimilarlos a los que nos son conocidos, y, por ende, no de la misma especie. En consecuencia,

---

[175] *Vid. supra*, cap. 56.

admitir los atributos positivos equivaldría a decir que Dios (¡exaltado sea!) es un substrato portador de ciertos atributos, con los cuales no se identifica, de manera que, en definitiva, nuestra aprehensión sería, con esta creencia, ni más ni menos, que la «asociación» (o politeísmo). En efecto, todo «sujeto» indudablemente está en posesión de atributos, y aunque «uno» por su entidad, es «dualidad» por definición, dado que la noción de sujeto es distinta del atributo a él inherente. En algunos capítulos de este Tratado se te probará la imposibilidad de composición en Dios (¡exaltado sea!), que es la simplicidad llevada a su último extremo.

Por lo demás, yo no diré que quien adjudica a Dios (¡exaltado sea!) atributos positivos tenga una percepción limitada o Le asocie otros seres, o Le aprehenda distintamente de como Él es; pero sí aseguro que, sin advertirlo, elimina de su credo la existencia de Dios; y la razón es que quien aprehende imperfectamente la realidad de una cosa es aquel que percibe una parte e ignora otra, *v. gr.* quien en el concepto de «hombre» capta los concomitantes de la animalidad, pero no los de la racionalidad. Ahora bien, en la verdadera entidad de Dios (¡exaltado sea!) no hay multiplicidad de manera que se pueda comprender una cosa e ignorar otra. De igual manera, quien asocia una cosa a otra es aquel que se representa la auténtica entidad de una cosa tal como es y la adjudica a otra. Ahora bien, dichos atributos, en opinión de quienes los admiten, no constituyen la esencia de Dios, sino más bien nociones añadidas a la misma. En definitiva, quien aprehende una cosa «contrariamente» a lo que es, no puede por menos de captar algo de lo que realmente es; de ahí que si alguien se imagina el gusto como cantidad, yo no diría que se lo represente en forma contraria a su entidad, sino más bien afirmaría que ignora hasta la existencia del gusto y ni sabe a qué se aplica este término. Son consideraciones muy sutiles que te importa comprender.

Con esta explicación entenderás que el tal tiene una percepción imperfecta de Dios y está lejos de Su conocimiento quien no reconozca la inexistencia en Él de ciertas cosas que otros han demostrado deben negársele; por lo cual, quien menos negaciones admite, menos perfectamente Le aprehende, como dejamos sentado al comienzo de este capítulo. Cuando al que Le adscribe un atributo positivo, nada sabe al respecto fuera del simple término, dado que el objeto sobre el cual recae, en su imaginación, representa algo inexistente; más bien es una falsedad inventada, como si se refiriera a un concepto falto de substantividad, porque nada hay que se le parezca en dicho ser. Es como si, p. e., alguien oyó hablar del elefante, y al saber que se trata de un animal, desearía conocer su figura y auténtica naturaleza, y otro, engañado o engañador, le dijese: «es un animal con un solo pie y tres alas, que habita en las profundidades del mar, tiene un cuerpo transparente y ancha faz, de forma y configuración análo-

gas a las del hombre, que habla como él, a veces vuela por los aires y otras, nada como un pez». Ciertamente, yo no diría que el sujeto en cuestión se imagine el elefante «contrariamente» a lo que es en realidad de verdad, ni que tenga del mismo una noción «imperfecta»: afirmaría más bien que lo imaginado de esa forma es una falsedad inventada y nada hay semejante en la realidad, sino que se trata de un ser inexistente, designado con el nombre de uno que existe, como el *'anqā' mugrib* («caballo-hombre», centauro) y otras figuras fantásticas, a las que se ha aplicado la denominación simple o compuesta de un ente real. Lo mismo exactamente ocurre en nuestro caso, puesto que Dios (¡glorificado sea!) es un Ser cuya existencia se ha demostrado como «necesaria», y de ella resulta forzosamente Su absoluta simplicidad, como expondré. Ahora bien, que esa existencia simple, insistimos, es necesaria, tenga atributos y otras nociones inherentes, como se ha pretendido, es cosa en absoluto carente de realidad, según queda demostrado. Por consiguiente, si decimos, p. e., que esa esencia llamada «Dios» es tal que en ella se dan numerosas nociones de ella predicadas, aplicamos esa denominación a la absoluta inexistencia. Considera, por tanto, cuán grande es el riesgo de adjudicarle atributos positivos.

En consecuencia, lo que debemos creer con respecto a los atributos contenidos en el Libro de la Torá o en los Profetas, que todos ellos tienen como objetivo único orientarnos hacia la perfección de Dios (¡exaltado sea!), o bien designan acciones procedentes de Él, conforme dejamos expuesto[176].

Capítulo 61

[*Consideraciones generales sobre la Onomástica divina en la Escritura*]

Todos los nombres de Dios (¡exaltado sea!) que se encuentran en la Escritura se derivan de acciones[177], lo cual es bien patente, a excepción de uno, el *Yod-He-Waw-He* (Yhwh = Yahwe^{h}), «nombre improvisado» que Le designa (¡exaltado sea!), no derivado, y que por ello se denomina *m*e*fô-*

[176] El autor, al finalizar aquí su discusión sobre los atributos, resume una vez más, en esta última frase, su teoría relativa a los que se encuentran en la Sda. Escritura. *Vid. supra*, cap. 53 (Mk).

[177] El autor, tras de haber demostrado que debe descartarse de Dios toda clase de atributos, añade en este capítulo y en los tres siguientes algunas consideraciones sobre diferentes nombres de Dios que se encuentran en la Sda. Escritura y que podrían ser considerados como atributos. Prueba que todos los nombres son derivados de *acciones* de Dios, a excepción de uno solo, que designa la misma esencia divina. Cfr. Kuzarí, lib. II, § 22. «*Nombre improvisado* llaman los árabes al que ha sido desde su origen el "nombre propio" de un individuo y que no se deriva de un apelativo o de un verbo» (Mk).

rāš («distintamente pronunciado», «netamente articulado»), cuya significación es la clara e inequívoca expresión de Su esencia[(178)] (¡exaltado sea!). En cuanto a Sus otros venerados nombres, Le designan por homonimia, análogamente a los nuestros, conforme dejamos expuesto[(179)]. Incluso el nombre substitutivo de *Yod-He-Waw-He,* a saber, *'Ădōnāy* («Señor»), se deriva de un término que encierra la idea de «señorío», *v. gr.: «El hombre que es el señor de aquella tierra nos habló,* etc.» (Gn 42[30]). La diferencia entre *'Ădōnî* (con vocal *ḥireq* en el *nûn*) y *'Ădōnāy* (con *qāmeṣ*, «a larga», en dicha consonante) es la misma que entre *Śārî* («mi príncipe») y *Śāray,* nombre de la «esposa de Abram» (*ibíd.* 12[17]; 16[1]), que expresan «énfasis» y generalización[(180)]. Así se dijo de un ángel: *«'Ădōnāy* («mi señor») *«... no pases de largo»* (*ibíd.,* 18[3]). Te he dado esta explicación particular a propósito de *'Ădōnāy,* empleado por vía de substitución, porque es el más individualizado entre todos los nombres más difundidos de Dios (¡exaltado sea!). En cuanto a los demás, tales como *Dayyān* («Juez»), *Ṣaddîq* («Justo»), *Ḥannûn* («Clemente»), *Raḥûm* («Misericordioso»), *'Ĕlōhîm* («Dios»), todos ellos son nombres comunes y derivados. Pero el deletreado *Yod-He-Waw-He* carece de etimología conocida, y a nadie más se le aplica. No hay duda que este nombre glorioso, el cual, como sabes, no se profiere sino en el Santuario y precisamente por los «sacerdotes consagrados al Señor» en la bendición sacerdotal, y por el Sumo Sacerdote el «día del ayuno», no expresa una idea respecto a la cual nada exista de común entre Él (¡exaltado sea!) y lo demás fuera de Él; tal vez indique, según la lengua hebrea bíblica, de la que tan poca cosa nos queda hoy, y a tenor de su pronunciación, la idea de «existencia necesaria». En definitiva, el predicamento de este nombre y la interdicción de pronunciarlo se deben a que designa la esencia misma de Dios (¡exaltado sea!), de manera que ninguna de las criaturas participa de lo que él designa, como indicaron los Doctores (¡la paz sea sobre ellos!): «Mi nombre, que Me es propio.»

En cuanto a los demás, todos ellos designan atributos, no solamente una esencia, sino tal que tiene atributos, por ser derivados, y por eso inducen a pensar en la multiplicidad, quiero decir, sugieren la existencia de

---

178 Acerca del origen lingüístico y la semántica del nombre *tetragrámaton* existe una copiosa bibliografía. Quizá, a nuestro juicio, la significación más apropiada, teniendo en cuenta los varios matices expresivos del *infectum* hebreo, sería *«Es-era-será»*, que cuadra perfectamente con la esencia divina. Poco después, M. afirma que ese nombre carece de etimología conocida, si bien, obviamente, procede del verbo substantivo-existencial *hāyāh*, como el propio autor da a entender en el cap. 63.

179 *Vid. supra,* cap. 54.

180 Tiene la forma del llamado «plural mayestático» y substituye en la lectura del texto bíblico a Yhwh, dado que los judíos, por piadoso, y aun podríamos decir exagerado respeto, basados, al parecer, en Dt 5[11]: *«No tomarás el nombre de Yhwh, tu Dios, en vano»,* se impusieron como un religioso deber no pronunciarlo, ni siquiera en la lectura del texto sagrado, costumbre conservada hasta el día de hoy, y lo substituyen por el susodicho *'Ădōnāy.* Los LXX lo tradujeron por *Kyrios,* y la Vulgata, análogamente, por *Dominus.* Los masoretas puntuaron el nombre de Yhwh con las vocales de *'Ădōnāy,* de donde resultó la forma híbrida Jehová, que pasó a las lenguas europeas; pero modernamente hay un retorno, al menos entre los doctos no-judíos, a la prístina forma auténtica, *Yahwèh*, aunque diversamente transcrita, según los autores.

atributos, y que hay una esencia al par que algo añadido a la misma, pues tal es la significación de todo nombre derivado, supuesto que indica una noción y un sujeto tácito, al cual va inherente esa idea. Ahora bien, demostrado que Dios (¡exaltado sea!) no es un sujeto al cual se han añadido ciertas nociones, es evidente que los nombres derivados son para atribuirle una «acción» o para orientarnos hacia Su perfección. Por ello R. Ḥănināʰ habría sentido renuencia ante las expresiones: «El (Dios) grande, poderoso y terrible», a no ser por las dos precisiones señaladas, porque podrían sugerir «atributos esenciales», es decir, perfecciones existentes en Él. Dado que estos nombres derivados de Sus acciones (¡exaltado sea!) se multiplicaron, a algunos les indujeron a pensar hay en Él numerosos atributos, tantos como las acciones de las cuales éstos se derivan, por lo cual se prometió a los hombres la consecución de una percepción capaz de eludir esa perplejidad, al decir: *«Y Yhwh será único, y único Su nombre»* (Zc 14⁹), como si dijera: lo mismo que es «uno», así también será invocado entonces con un solo nombre, el que indica únicamente la esencia, y no uno derivado. En los *Pirqê R. 'Elîʿezer* (cap. 3) se dice: «Antes de la creación del mundo, existía solamente el Santo y su solo nombre.» Observa cómo se indica claramente surgieron todos esos nombres derivados tras el nacimiento del mundo, lo cual es exacto, pues se trata de nombres forjados en su totalidad con vistas a las acciones plasmadas en el universo. Ahora bien, si examinas Su esencia, exenta y despojada de toda acción, no tiene absolutamente ningún nombre derivado, sino tan sólo un nombre individuante, indicativo de Su esencia. No tenemos ningún *šem* («nombre») que no sea derivado, a excepción del susodicho *Yhwh,* que es el *šem mᵉfōrāš* absoluto, ni cabe suponer otro fuera de él, sin dar entrada al delirio de los forjados de *qᵉmîʿôt* («amuletos»)[181] y a los que oirás de ellos o hallarás en sus disparatados escritos tocante a nombres pergeñados, carentes en absoluto de todo sentido, que llaman *Šᵉmôt* («Nombres» sagrados), con pretensiones de santidad y pureza, y que obran milagros. Todas estas cosas son fábulas, que el hombre perfecto ni debería escuchar, cuánto menos creer.

Así pues, no se denomina *Šem ha-mᵉfōrāš* más que este *tetragrámaton,* escrito, pero no pronunciado según sus letras. En los *Sifrê* («Libros», Nm y Dt) dijeron claramente los Doctores, por vía de comentario a *«De este modo habréis de bendecir a los hijos de Israel»* (Nm 6²³): «así», es decir, en estos términos; «así», es decir, mediante el *Šem ha-mᵉfōrāš».* Asimismo: «En el Templo, como está escrito; en la Ciudad Santa, por el substitutivo.» En

---

[181] Estos objetos, a los que supersticiosamente se han atribuido mágicas virtudes, y hasta sobrenaturales, para alejar algún daño, enfermedad o peligro, han existido en la mayoría de los pueblos, sobre todo primitivos y salvajes, y en el caso indicado llevaban inscritas fórmulas misteriosas y nombres imaginarios de la divinidad.

el *Talmud* se dice: «Así» quiere decir, mediante el *Sem ha-mᵉforāš;* si preguntas: ¿Debe ser mediante el *Sem ha-mᵉforāš* o más bien por el substitutivo, lo averiguarás por estas palabras: *«Así invocarán Mi nombre»* (*ibídem* v. 27), o sea el que me es privativo.

Ves, por tanto, claramente que el *Šem ha-mᵉforāš* es el *tetragrámaton,* único que designa la Esencia, sin asociación de ningún otro concepto, por eso se afirma a su respecto: «el que me es privativo». Ya te expondré la razón que ha inducido a los hombres a la creencia en los *Šᵉmôt,* te explicaré el fondo de esta cuestión y te descorreré el velo para que no te quede duda, a menos que tú mismo quieras engañarte. Esto irá en un capítulo siguiente.

Capítulo 62

[*El divino tetragrámaton y otros dos nombres talmúdicos*]

La «bendición sacerdotal» se nos prescribió con el nombre del Señor tal y conforme aparece escrito: es el *Šem ha-mᵉforāš.* No todos estaban en el secreto de cómo debían pronunciarse, ni qué «moción» debía llevar cada letra, o si alguna de las *dagešables* había de marcarse con *dagéš.* Los eruditos se lo transmitían unos a otros, me refiero a la manera de pronunciarlo, pero a ninguno lo enseñaban salvo al «discípulo destacado, una vez por semana». Yo creo que cuando los Doctores dicen: «El *tetragrámaton* lo transmiten los Sabios una vez por semana a sus hijos y discípulos», no se refieren solamente a la pronunciación, sino también a la enseñanza de la «unicidad» del mismo, en que late asimismo un misterio divino.

También tenían un nombre de «doce letras»[182], inferior en santidad al *tetragrámaton,* que sospecho no era, probablemente, uno solo, sino dos o tres, cuya aglutinación completaba las doce letras. Era el usado siempre que el *tetragrámaton* se presentaba en la lectura, como nosotros empleamos hoy en los mismos casos el que empieza por *'álef, dálet.* Dicho nombre «dodecagrámaton» encerraba sin duda un sentido más particular que el de *'Ǎdōnāy;* no estaba prohibido ni reservado a ninguno de los hombres de ciencia, sino que se enseñaba a quienquiera deseaba aprenderlo. No

---

182 No obstante la afirmación de Mk: «El Talmud habla de un nombre divino de *doce letras,* y otro de *cuarenta y dos,* sin explicar el sentido de los mismos, ni el de sus letras componentes», dichos nombres han sido interpretados de varios modos: *'āB, BēN Wᵉ-RÛᵃH Ha-QōDeŠ* (o *'ăDōNāY 'ĕLōHÎM HÛ', Dominus Deus ipse est,* Dt 7⁹), el primero; y *'āB 'ēL, BēN 'ēL, RÛᵃH Ha-QōDeŠ 'ēL, 'ăBāL Lō' ŠᵉLōŠāH 'ĕLōHÎM KÎ 'iM 'ĕLōᵃH 'eHaD, Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Sanctus Deus, verum non tres Dii, sed unus Deus* (Pedro Galatino: *De Arcanis Catholicae Veritatis,* lib. II, cap. 17); y *'āB 'ĕLōHÎM, BēN 'ĕLōHÎM, RÛᵃH Ha-QōDeŠ 'ĕLōHÎM, ŠᵉLōŠāH Bᵉ-'eHaD, 'eHaD Bi-ŠᵉLōŠāH, Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Sanctus Deus, Trinitas in Unitate, et Unitas in Trinitate* (Forster: *Diccionario Hebraico*).

ocurría lo mismo con el *tetragrámaton*, que ninguno de cuantos lo sabían lo enseñaba jamás sino a su hijo o discípulo una vez por semana. Pero cuando hombres relajados, que habían aprendido ese «dodecagrámaton», corrompieron sus creencias, igual que ocurre a todo aquel que sin ser perfecto, llega a averiguar no es una cosa como al principio se la imaginó, se ocultó también este nombre y solamente se enseñaba a los «discretos entre los sacerdotes» para emplearlo en la bendición al pueblo dentro del santuario, porque, a causa de la corrupción general, ya había caído en desuso el *Šēm ha-mᵉfōrāš* hasta en el santuario. «Después de muerto Simón el Justo[183] —dicen los Doctores—, sus hermanos los sacerdotes dejaron de bendecir con el nombre (tetr.)», sustituyéndolo en la bendición por el dodecagrámaton. «Al principio —dicen tambien[184]— se le transmitía a cualquiera; mas cuando se fue acrecentando el número de los temerarios, se restringió su enseñanza a los discretos de la clase sacerdotal, quienes lo involucraban entre las melodías de sus hermanos sacerdotes.» Cuenta R. Rafón: «Cierto día subí con mi abuelo materno al estrado, y aplicando el oído a un sacerdote, noté que lo involucraba entre las melodías de sus hermanos sacerdotes.»

También empleaban un «nombre de cuarenta y dos letras». Ahora bien, cualquier hombre sensato sabe es absolutamente inviable un vocablo de tan elevado número; serían, por tanto, varias palabras conjuntadas en esas cuarenta y dos letras. Indudablemente esas dicciones designaban por fuerza determinadas ideas tendentes al acercamiento de la verdadera concepción de la esencia divina (¡exaltada sea!), por el procedimiento que hemos dicho. A buen seguro que esas palabras polilíteras se designaban como un solo «nombre» porque expresaban una noción única, al igual de los nombres «primarios». Tales dicciones proliferaban con el fin de hacer inteligible el asunto, pues a veces un solo concepto hay que enunciarlo con varias palabras.

Compréndelo bien y percátate asimismo eran las nociones indicadas mediante esos nombres lo que se inculcaba, no la nuda pronunciación de las letras, desprovista de toda representación. Ni se aplicó en absoluto el dodecagrámaton ni el nombre de cuarenta y dos letras para la denominación del *Šēm ha-mᵉfōrāš*, dado que éste es el nombre «privativo», conforme expusimos. En cuanto a esos otros dos nombres, encierran necesariamente cierta enseñanza metafísica, y la prueba de esto es que los Doctores dicen al respecto: «El nombre de cuarenta y dos letras es santo y santificado y únicamente se transmite al discreto que alcanzó la mitad de sus días, no es inclinado a la cólera ni a la embriaguez, no es contumaz en su conducta y habla a todos con dulzura. Todo aquel que llega a cono-

---

183 Citado, con su dicho favorito, al principio del tr. *'Abôt*.
184 *Vid. Talmud bāblî*, tr. *Qiddušîn*, fol. 71 a.

cerlo y lo guarda con circunspección y pureza es amado en las alturas y estimado bajo el cielo, respetado de las criaturas; es duradera en él su instrucción, y él, heredero de dos mundos, el presente y el futuro.» Tal es el texto talmúdico. Pero cuán lejos está de la intención del autor la interpretación que se le da. En efecto, la mayoría piensa se trata únicamente de la pronunciación de las letras, sin más alcance, ni ha de buscarse en ellas ulterior sentido, que eleve a cosas sublimes, como también que sea el medio obligado para las disposiciones morales y la relevante preparación indicada, pues claro está que el único objetivo es dar a conocer nociones metafísicas de los «misterios de la Torá», como expusimos[185]. En los libros que versan sobre la ciencia metafísica ya se ha consignado que no es posible prescindir de ella, me refiero a la percepción del «intelecto activo»; es el significado de la expresión: «su instrucción se conserva en él». Cuando hombres perversos e ignorantes dieron con estos textos, vislumbraron ancho campo para la mentira y afirmaron que podrían agrupar esas letras a su albedrío, asegurando era un «nombre» (sagrado) con eficacia y operatividad, escrito o pronunciado de una manera especial. Después, esas mentiras forjadas por un perverso e ignorante promotor, fueron redactadas y pasaron a manos de hombres probos, faltos de discernimiento, incapaces de sopesar lo verdadero y lo falso, los cuales las envolvieron en los cendales del misterio, y, al encontrarlas en su transmisión, se las tomó por auténticas. En suma: *«El simple todo se lo cree»* (Pr 14^{15}).

Nos hemos desviado del tema y nuestra sutil especulación con el fin de estudiar la manera de invalidar un delirio cuya inanidad es manifiesta a cualquier estudiante novato. No obstante, la necesidad de ocuparnos en los «nombres» (divinos) y su significación y teorías vulgares al respecto, nos ha obligado a ello. Vuelvo, pues, a mi tema, y, puesto en claro que todos los nombres de Dios (¡exaltado sea!) son «derivados», a excepción del *Šem ha-mᵉforāš,* se impone hablar en capítulo aparte del nombre contenido en la expresión: *«'Ehyeᵉ 'ăšer 'ehyeᵉ* («Soy quien soy») (Ex 3^{14}), que encaja en la materia sutil que nos ocupa, a saber la «negación de los atributos».

Capítulo 63

[*Cinco nombres de Dios*]

Empezaremos por una advertencia previa, diciendo a propósito de las palabras de Moisés (¡la paz sea sobre sí!); *«Si me preguntan: Cuál es su nom-*

185 *Vid. supra,* cap. 35.

bre, ¿qué he de responderles? (Ex 3^{13}), ¿cómo semejante pregunta encajaba en la cuestión por él debatida, para que llegara a interrogar cómo había de contestar? Ciertamente, sus manifestaciones: *«No van a creerme, no van a escucharme; me dirán que Yhwh no se me ha aparecido»* (*ibíd.* 4^{1}) son bien explícitas, dado que son obvias tales formulaciones a cualquiera que presuma de profeta, para que lo demuestre. Por otra parte, si, como parece presumible, ahí se trata simplemente de un nombre que ha de proferirse, fuerza es admitir que o bien los Israelitas ya lo conocían, o, por el contrario, jamás lo había oído. En el primer supuesto, su enunciación no era argumento válido para Moisés, pues su conocimiento equivalía al de ellos; en cambio, si nunca lo había oído, ¿qué prueba representaba de ser el nombre de Dios, aun suponiendo fuese realmente probatorio tal conocimiento? Finalmente, una vez que Él (¡exaltado sea!) le notificó ese nombre, añadió: *«Ve, reúne a los ancianos de Israel... y ellos te escucharán»* (*ibíd.* $3^{16, 18}$), a lo que Moisés (¡la paz sea sobre él!) contestó: *«No van a creerme, no van a escucharme»,* aunque Él (¡exaltado sea!) ya le había dicho que *ellos le escucharían.* Seguidamente, Dios (¡exaltado sea!) le pregunta: *«¿Qué es lo que tienes en la mano?»,* a lo que él contesta: *«Un cayado»* (*ibíd.* 4^{2}).

Para que todas esas dificultades se te aclaren, te importa saber lo que voy a decirte. Ya conoces la gran difusión que en aquellos tiempos tenían las teorías de los Sabeos[(186)], y que, a excepción de una minoría, la Humanidad entera era presa de la idolatría, y, por tanto, creían en los espíritus y conjuros y se hacían talismanes. Quienquiera que entonces abrigaba la pretensión de ser escuchado, o bien alegaba que la especulación y el raciocinio le habían servido para demostrarle que el universo mundo tiene un Dios —caso de Abraham—, o bien presumía de que el espíritu de un astro, o un ángel o algo semejante había descendido sobre él. Pero presentarse como profeta, alegando haberle Dios hablado y enviado, jamás se oyó antes de Moisés, nuestro Maestro (¡la paz sea sobre él!). No te induzca a error lo que se cuenta de los Patriarcas, a saber, que Dios les hablaba y se les manifestaba, pues no hallarás en esa forma de misión profética un llamamiento a los hombres o a servir como guías de los demás, de suerte

---

[186] Mk traduce *«Sabiens* ou *Sabéens»;* Dic. Larousse, *Sabéens;* Pines, ingl., *Sabians; ítem* Dic. Oxford; Friedländer, *Sabeans;* Vg. lat., *Sabaei;* TH, *Šᶜbā'im* (cfr. Jb 1^{15} = LXX «salteadores»; Jl 4^{8}). Apelativo de una tribu de Arabia del Sur, posteriormente (cfr. «reina de Saba», I R 10^{1-13}; *ítem* Gn 10^{7} y 10^{28}). «Vanos han sido los esfuerzos —escribe Munk (III, pág. 217, nota 1)— para encontrar la etimología de los «Sabienos» (o sabeos), aplicado a los paganos.» En el Corán son mencionados, junto a los judíos y cristianos, como una comunidad religiosa, con libros revelados y con participación en la vida futura. Maimónides, al igual que otros escritores árabes de su tiempo, designa con este nombre a todos los pueblos paganos en general, de manera que, en su lenguaje, religión de los Sabeos significa lo mismo que paganismo en todas sus variadas formas. Se ocupa de ellos, sus creencias y sus libros en diversos lugares del *Môrèʰ*, sobre todo en la III parte, cap. 29. El principal de estos escritos es la *Agricultura Nabatea,* de la que trata con detenimiento en ese lugar. «Los libros de donde tomó sus conocimientos de los cultos paganos, y de los que hablará después, le indujeron a creer que éstos estaban basados en general sobre la astrolatría» (Mk). De hecho, «Sabeísmo» vino a significar «culto religioso de los astros» (*vid.* Mk, *Table alphabétique,* III, pp. 505-506).

que Abraham, Isaac, o Jacob, o sus predecesores dijeran a los hombres: «Dios me ha dicho: Haced esto, o no lo hagáis, o: Me ha enviado a vosotros.» Jamás ocurrió cosa semejante, sino que se les habló de aquello que particularmente les concernía, a saber: su perfección y norma de conducta, así como el vaticinio de lo reservado a su descendencia; nada más. Ellos dirigían un llamamiento a los hombres por vía de especulación y enseñanza, como lo evidencian, a nuestro juicio, estas palabras: *«Y personas de su familia procreadas en Ḥarán»* (Gn 12⁵).

Así pues, cuando Dios (¡exaltado y magnificado sea!) se reveló a Moisés, nuestro Maestro (¡sobre él sea la paz!) y le ordenó efectuar un llamamiento a los hombres y comunicarles Su mensaje, él replicó: «Lo primero que me preguntarán será la verificación de que existe un Dios en el cosmos, y sólo después podré atestiguarles que Él me envió.» En efecto, a la sazón todos los hombres, salvo una minoría, ignoraban la existencia de Dios, y su más alta especulación no trascendía de la esfera celeste, su potencialidad y sus efectos, pues no eran capaces de abstraerse de las cosas sensibles ni alcanzaban una perfección intelectual. Como consecuencia, Dios le otorgó el conocimiento que debía transmitirles, a fin de inculcarles la existencia de Dios, y eso es lo que expresan las palabras *«'Ehyèʰ 'ašer 'ehyèʰ»* («Soy quien soy»). Es un nombre derivado de *hāyāʰ* (*«ser,* existir»), que designa la existencia, puesto que este verbo significa «él fue», y no hay distinción entre «ser» y «existir» en la lengua hebrea. Todo el misterio radica en la reiteración en forma de predicado de la misma voz que indica la existencia, porque la palabra *'ăser* («quien») requiere la mención de un atributo conexo, dada su condición de término incompleto (sincategoremático), necesitado de un anexo, equivalente a *'il-ladî* e *'il-latî* en árabe. Por consiguiente, el primer término, que hace de sujeto, es 'EHYÈʰ («Yo soy»), al cual va unido el predicado; el segundo, que ejerce esta función, es también «Yo soy», idéntico al primero, lo cual significa que el sujeto se unifica con el predicado. Esto explica que Él *existe, pero no por la existencia,* pensamiento que se resume e interpreta así: *el Ser que es el Ser,* o sea, *el Ente necesario.* La demostración induce forzosamente a reconocer que hay algo cuya existencia es imprescindible, que nunca fue inexistente, no lo será, como claramente pondré de manifiesto.

Así, cuando Él (¡exaltado sea!) le dio a conocer las pruebas fundamentales de Su existencia para *los instruidos,* supuesto que después se añade: *«Ve y congrega a los ancianos de Israel»* y le promete que ellos entenderían lo que Él le había enseñado y lo aceptarían, pues se dice: *«Obedecerán a tu voz»,* Moisés (¡la paz sea sobre él!) Le replicó en semejantes términos: Dado que hayan aceptado mediante esta demostración intelectual la existencia de un Dios, ¿cómo probaré yo que ese Dios existente es quien me ha enviado? Entonces fue investido de taumaturgia[187]. Está claro, por

tanto, que las palabras *«¿cuál es Su nombre?»* significan simplemente: *«¿Quién es Aquel que tú pretendes te envió?»* Si dijo: *«¿Cuál es Su nombre?,* fue para magnificarle y exaltarle en su interlocución. Como si dijera: Tu verdadero ser nadie puede ignorarlo, pero si me interrogan acerca de Tu nombre, ¿cuál es el significado de éste? La realidad es que, soslayando, al dirigirse a Dios (¡exaltado sea!), la posibilidad de que tal Ser fuera desconocido a alguien, desviaba tal ignorancia hacia Su nombre, en vez del designado por éste.

De igual manera, el nombre *Yāh,* indicativo de la existencia eterna, y *Šaddāy,* derivado de *day* («suficiente»), expresivo de «suficiencia», *v. gr.: «Lo reunido bastaba y sobraba para todo lo que había de hacerse»* (Ex 36[7]). El *š (šin)* equivale a *'ăšer,* como en *še-kᵉbār* (Ecls 4[2]), por lo cual también su significación es: *«El que es suficiente»,* dando a entender no necesita de ningún otro ser fuera de Él para que exista lo que Él ha originado y así continúe, sino que Su existencia (¡exaltado sea!) basta para ello. Asimismo, el nombre *Ḥāsîn* («fuerte, poderoso»), derivado de la idea de «fuerza», *v. gr., «fuertes como encinas»* (Am 2[9]), e igualmente *Ṣûr,* término polivalente, conforme expusimos.

En conclusión, ves claramente que todos los nombres divinos son derivados, o se emplean por homonimia, como el indicado *Ṣûr* («Roca») y otros semejantes. En suma, no hay nombre de Dios (¡exaltado sea!) que no sea derivado, excepto el tetragrámaton, que es el *šẹm ha-mᵉforāš,* que no expresa ningún atributo, sino la simple existencia, y nada más. La existencia absoluta implica que *Él existirá siempre,* quiero decir que *es el* Ser necesario.

Penétrate bien de cuanto queda expuesto.

Capítulo 64

[*Significación de los términos šēm* («nombre») *y kābôd* («gloria»)]

Has de saber que por «nombre de Yhwh» se entiende unas veces pura y simplemente el «nombre», *v. gr.: «No tomarás en vano el nombre de Yhwh, tu Dios»* (Ex 20[7]) y: *«Quien blasfemare el nombre de Yhwh»* (Lv 24[16]). Los textos son numerosos. Otras, se significa Su verdadera esencia (¡exaltado sea!),

[187] Se refiere al hecho milagroso de la transformación de la vara de Moisés, anteriormente mencionado (cfr. Ex 7[10]).

por ejemplo: *«Si me preguntan cuál es Su nombre»* (Ex 3[13]). En ciertos casos se designa Su mandato, de manera que decir «nombre de Yhwh» equivale a «orden o palabra de Yhwh», como en: *«porque lleva Mi nombre»* (*ibíd.* 23[21]), en el sentido de «mi palabra o mi mandato está en él», dando a entender que «él es instrumento de mi voluntad y mi beneplácito». Explicaré estas palabras al hablar de la polivalencia de *mal'āk* («ángel[188] mensajero»).

Asimismo, *kābôd* («gloria») de Yhwh designa a veces «la luz creada» que Dios hace descender sobre un paraje para magnificarlo milagrosamente, *v. gr.: «La gloria de Yhwh estaba sobre el monte Sinaí»*, etc. (*ibíd.* 24[16]); *«Y la gloria de Yhwh llenaba el habitáculo»* (*ibíd.* 40[35]). Otras veces, enuncia Su esencia (¡exaltado sea!) y Su auténtica realidad, *v. gr.: «Muéstrame Tu gloria»* (*ibíd.* 33[18]), y su respuesta: *«No puede el hombre ver Mi faz y seguir viviendo»* (v. 20), indicando que dicha gloria es Su esencia, y se dice «Su gloria», para ensalzarla, como expusimos a propósito de: *«Si me preguntan cuál es Su nombre»* (Ex 3[13]). En ocasiones *kābôd* designa la «glorificación» de Dios por parte de todos los hombres, o más bien que todo cuanto fuera de Él (¡exaltado sea!) le tributa ese homenaje, pues la verdadera glorificación estriba en aprehender Su grandeza; por lo cual, quienquiera que percibe Su grandeza y Su perfección ya le glorifica en la medida de su comprensión. El hombre, particularmente, Le ensalza con palabras, para hacer ostensible lo que ha alcanzado en su intelecto y difundirlo a los demás, y quienes carecen de percepción, como los seres inanimados, Le glorifican también en cierto modo, como indicando con su naturaleza el poder y sabiduría de quien les dio el ser, y que esto induzca a la glorificación a quienes los contemplan, de palabra o en silencio, si se trata de carentes de habla[189]. La lengua hebrea posee gran laxitud en el empleo del término *'āmar* («decir»), aplicable lo mismo a quien carece de percepción, que alaba a Dios, *v. gr.: «Todos mis huesos dirán: ¿Quién hay semejante a ti, oh Yhwh?»* (Sal 35[10]), lo cual significa que éstos suscitarán esa convicción, como si la expresaran, pues por su mediación se hace notorio. En este sentido dado a *kābôd* se dijo: *«Toda la tierra está llena de Su gloria»* (Is 6[3]), equivalente a: *«Y la tierra se llena de Su gloria»* (Hab 3[3]), porque la «alabanza» se denomina *kābôd,* conforme a lo dicho: *«Dad gloria a Yhwh, vuestro Dios»* (Jr 13[16]); *«Y en Su templo todo dice: Gloria»* (Sal 29[9]). Los ejemplos son numerosos. Penétrate de esta polivalencia de *kābôd,* interpretándolo en cada pasaje conforme a su significación adecuada, y así evitarás graves dificultades.

---

188 *Vid. infra,* II parte, caps. 6 y 34.
189 Se refiere a las esferas celestes, dotadas de vida y percepción, pero no de la palabra.

Capítulo 65

[*Sentido de la «palabra», atribuida a Dios*]

Quiero suponer que, a estas alturas y convencido como estás de que Dios (¡exaltado sea!) existe, aunque no en virtud de una existencia, y que es uno, pero no por obra de la unidad[(190)], no necesitarás que se te exponga la negación en Él del atributo de la «palabra», máxime teniendo en cuenta el consenso general en nuestra nación de que la Torá constituye una creación, lo cual significa que la palabra a Él atribuida lo fue igualmente, y si se le atribuyó es porque la locución oída por Moisés nuestro Maestro (¡la paz sea sobre él!) fue obra de Dios, el cual la creó y produjo, al igual que todo el conjunto de la creación. Ya te hablaré con más extensión acerca de la profecía; mi propósito aquí es únicamente indicar que adscribirle la palabra es como la atribución genérica de acciones similares a las nuestras. Así, para persuadir a la mentalidad popular de que hay una ciencia divina aprehendida por los Profetas, se decía que Dios les había hablado y comunicado alguna cosa, dando a entender que el mensaje divino del que eran portadores no era mero producto de sus cavilaciones o reflexión, como se expondrá. Ya anteriormente hemos abordado este asunto[(191)].

El objetivo concreto del presente capítulo es que los verbos *dibbēr* («hablar») y *'āmar* («decir») son polivalentes, aplicables en primer término a la elocución lingüística, p. e.: *«Habló Moisés»* (Ex 19[19], y *passim), «Dijo el faraón»* (*ibíd.* 5[5]). También a los conceptos representados por el intelecto, sin expresarlos, *v. gr.: «Y dije en mi corazón»* (sc. me dije a mí mismo) (Ecls 2[15]), *«Y hablé a mi corazón» (ibíd.), «Y tu corazón hablará»* (Pr 23[33]), *«De Ti mi corazón ha dicho»* (Sal 27[8]), *«Y* (Esaú) *se dijo en su corazón»* (Gn 27[41]). Los ejemplos podrían multiplicarse. En tercer lugar se aplican a la voluntad, p. e.: *«Quiso matar a David»* (II Sm 21[16]), equivalente a «formó el propósito de matarle», como en: *«¿Es que quieres matarme?»* (Ex 2[14]), y: *«Toda la asamblea de Israel quería lapidarlos».* (Nm 14[10]). Abundan igualmente los ejemplos.

Siempre que *'āmar* y *dibbēr* se aplican a Dios, encierran estas dos últimas acepciones, es decir, designan o la voluntad y el propósito, o bien un concepto deducido como procedente de Dios, ora haya sido conocido mediante una voz creada, ora por alguna de las vías proféticas que expondre-

---

[190] «Terminada la discusión sobre los *atributos* y los *nombres* de Dios, el autor añade en este capítulo y en los dos siguientes algunas observaciones acerca de la *palabra* y la *escritura* atribuidas a Dios, y qué ha de entenderse por el *descanso* del séptimo día de la Creación» (Mk).

[191] *Vid. supra,* cap. 46.

mos, pero nunca que Él (¡exaltado sea!) hablara por medio de sonidos o voz, como tampoco que Él (¡ensalzado sea!) posea un alma, en la cual se impriman las cosas de manera que Le sea añadido algo a Su esencia. Se Le han adjudicado estas cosas y se Le atribuyen al modo de todas las demás acciones.

De todos modos, el hecho de expresar la voluntad y el propósito con los verbos *'āmar* y *dibbēr* no es solamente por la razón apuntada de la polivalencia de los mismos, sino también por antropomorfismo, conforme expusimos anteriormente. En efecto, el hombre no comprende de buenas a primeras cómo aquello que se desea ejecutar puede pasar a vías de hecho por la simple voluntad; más bien piensa, ante todo, que quien apetece la realización de una cosa deberá forzosamente realizarla él mismo, o bien ordenar a otro su ejecución. Por tal motivo se atribuyó metafóricamente a Dios el «mandato», en el sentido de que se hizo lo que Él quiso se hiciera, diciendo: «mandó que tal cosa fuera así», y todo ello es por vía de asimilación a nuestros actos, además de que dicho término encierra asimismo la acepción de «querer», como dejamos expuesto. En consecuencia, siempre que en el relato de la Creación se estampa *wa-yō'mer* («y (Dios) dijo»), se entiende «quiso» o «Le plugo», como ya otros aseveraron antes que nosotros[192], y es bien notorio. La prueba de eso —me refiero a que todas esas expresiones denotan la «voluntad», no la palabra— estriba en que ésta únicamente puede dirigirse a quien sea capaz de recibir tal mandato. Así, el texto: *«Por la palabra de Yhwh fueron hechos los cielos»* (Salmo 33^{6}) es análogo a: *«y todo su ejército por el aliento de Su boca» (ibíd.);* del mismo modo que «Su boca» y «el aliento de Su boca» constituyen una metáfora, también lo son «Su palabra» y «Su expresión», en el sentido de que fueron hechos por Su intención y Su voluntad. Ninguno de nuestros sabios lo ignoró, y no necesito aclarar que los verbos *'āmar* y *dibbēr* en la lengua hebrea son sinónimos, como atestigua este pasaje: *«Pues ella ha oído todas las palabras que Yhwh os ha dicho»* (Js 24^{27}).

Capítulo 66

[*Sentido de la «escritura», atribuida a Dios*]

«Las Tablas eran obra de Dios» (Ex 32^{16}), es decir, de entidad natural, no artificial, dado que a todas las cosas naturales se las denomina «obra

192 Según Moisés de Narbona, el autor aludiría al famoso gaón de Sura, Sa'adyá y al ilustre gramático hispanojudío Ibn Ŷánah, antes mencionado (*vid. H. L. H.*, II parte, caps. X y XV, respectivamente).

de Dios», *v. gr.*: *«También éstos vieron las obras de Yhwh»* (Sal 107[24]), e igualmente, tras de haber mencionado todas las cosas de la naturaleza, como son las plantas, animales, vientos, lluvias, etc., exclama el salmista: *«¡Cuántas son Tus obras, oh Yhwh!» (ibíd.* 104[24]). Pero aún más expresivo que tal atribución es el aserto: *«Los cedros del Líbano, que Él plantó»* (*ibíd.* versículo 16), pues como producto que son de la naturaleza, no del arte, se dice que «Dios los plantó». Pues bien, del mismo modo, cuando se habla de *«escritura de Dios»* (Ex 32[16]), evidentemente se atribuye un escrito a Dios, y por eso se habla de: *«tablas de piedra escritas por el dedo de Dios»* (*ibíd.* 31[18]). Tal expresión es como cuando, hablando del cielo, se dice: *«obra de Tus dedos»* (Sal 8[4]), aun cuando claramente se indique haber sido hecho «por la palabra»: *«Por la palabra de Yhwh fueron hechos los cielos»* (Sal 33[6]). Está claro, por tanto, que la Escritura expresa metafóricamente, por los verbos *'āmar* y *dibbēr* la realización de una cosa, y lo mismo que se ha enunciado como *«hecho por la palabra»*, dícese *«obra del dedo de Dios».* Así, la expresión «escritas por el dedo de Dios» es equivalente a «escritas por la palabra de Dios», y si se hubiera dicho: «escritas por la palabra de Dios», equivaldría a «escritas por la voluntad y beneplácito de Dios».

Por cierto que Onqelos adopta al respecto una interpretación extraña[(193)], al trasladar «escritas por el dedo de Dios», considerando el vocablo «dedo» como una cosa relacionada con Dios, e interpretándolo al modo de «montaña de Dios» y «vara de Dios», significando con ello fue un «instrumento creado» el agente que grabó las Tablas por voluntad de Dios. Ignoro la razón que a ello le indujera, pues mucho más sencillo habría sido traducir: «escritas por la palabra de Dios», conforme al texto: *«Los cielos fueron hechos por la palabra de Yhwh» (supra).* En consecuencia, ¿ha de considerarse la realidad de la escritura en las Tablas más sorprendente que la de los astros en las esferas? Así como ésta es efecto de una Voluntad Primera, no de instrumento que los hubiera ejecutado, de igual manera dicha escritura fue esculpida por la Voluntad Primera, y no por un instrumento. Tú conoces el pasaje de la *Mišná:* «Diez cosas fueron creadas en el crepúsculo sabatino, etc.», entre ellas, la «Santa Escritura» y la «inscripción (en las Tablas)»[(194)], lo cual demuestra general consenso en el pueblo respecto a que la escritura de las Tablas era análoga al resto de las obras de la Creación, conforme expusimos en el Comentario a la *Mišná.*

---

[193] «Extraña», dada su reconocida tendencia a suprimir o paliar todo lo posible el antropomorfismo del texto hebreo-bíblico.

[194] Tr. *'Abôt*, cap. V, § 6.

Capítulo 67

[*Sentido del «reposo», atribuido a Dios*]

Lo mismo que el verbo *'āmar* se ha empleado metafóricamente con la significación de «voluntad» en orden a todo cuanto fue creado en el Hexámeron, y se consigna *«wa-yō'mer»* («Y dijo Dios»), de igual modo el verbo *šābat* («descansar»), referido al día de Sábado, por cuanto en él no hubo creación, y se dice: *«Y descansó en el día séptimo»* (Gn 2[2]), porque la cesación de hablar desígnase igualmente por el mismo verbo, p. e.: *«Dejaron aquellos tres hombres de replicar a Job»* (Jb 32[1]).

También el verbo *nû^a^ḥ* («reposar»)[195] se emplea en la acepción de «cesar de hablar», como en: *«Cuando llegaron los hombres de David y en nombre de éste repitieron todas sus palabras, se quedaron esperando»* (I Sm 25[9]), que, en mi opinión, significa: «cesaron de hablar, esperando la respuesta», puesto que antes no se dice estuvieran fatigados en modo alguno, al extremo de que, aun cuando realmente lo estuvieran, la expresión *wa-yānûḥû* («hicieron un descanso») sería del todo extemporánea en ese relato. Simplemente se consigna que, tras su hábil peroración, plena de afabilidad, guardaron silencio, es decir, no añadieron palabra ni hecho que requiriera una contestación como la que Nabal les dio, pues la intención del relato es poner de relieve la extremada abyección de éste. En ese mismo sentido se dice también: *«Y el séptimo día descansó»* (Ex 20[11]). No obstante, los Doctores y otros comentaristas lo toman en el sentido de «reposo», como verbo transitivo, en forma factitiva, y lo interpretan así: *«E hizo descansar* Su mundo en el día séptimo», significando cesó en él la Creación. Es posible se trate de un verbo de primera o tercera radical débil *(yānaḥ* o *nāḥā^h^) y* su significación sea: «"afianzó" o "perpetuó" el universo, tal como se encontraba el día séptimo», lo cual implicaría que en cada uno de los seis días desarrolláronse sucesos fuera del orden natural hoy existente en el conjunto del cosmos, pero en el séptimo se consolidó y estableció tal como ahora aparece. No invalidaría nuestra afirmación la objeción de que el susodicho verbo no se conjuga como los de primera o tercera radical débil, dado que hay formas verbales anómalas que no siguen la analogía, sobre todo en esos verbos «imperfectos». Por otra parte, evitar algo que podría inducir a error no cabe invalidarlo con una regla de conjugación, máxime teniendo en cuenta que nuestro conocimiento actual de nuestra lengua es incompleto y las reglas gramaticales en todos los idiomas se re-

[195] Sobre el verbo *nû^a^ḥ, vid.* rev. *Miscelánea de est. ár. y hebr.,* X (1961), fasc. 2.º, pp. 33-63, Fac. Letras de Granada.

fieren a los casos generales. Aparte de esto, en el caso de dicha raíz nos hallamos con que, aun supuesta una segunda radical débil *(nûaḥ)*, tiene la acepción de «colocar, establecer», *v. gr.*: *«Y colocarla allí sobre su asiento»* (Zc 5[11]), e igualmente: *«Y no dejó a las aves del cielo posarse sobre ellos»* (II Sm 21[10]). Tal es, asimismo, a mi entender, su sentido en: *«Tranquilo espero el día de la aflicción»* (Hab 3[16]).

En cuanto al verbo *wa-yinnāfaš* (Ex 31[17]), es forma *nifal* (pasivo-reflexiva) de un denominativo de *nèfeš* («alma»). Ya dejamos expuesto que *nèfeš* es un polivalente que encierra el sentido de «intención» y «voluntad», y significa, por tanto, dicho verbo que Su propósito se había cumplido enteramente y Su voluntad quedaba del todo cumplimentada.

Capítulo 68

[*Explícase la aseveración de los filósofos: «Dios es intelecto, el inteligente, lo inteligible»*]

Ya conoces la famosa proposición enunciada por los filósofos respecto a Dios (¡exaltado sea!), a saber, que Él es «el intelecto, el inteligente y lo inteligible», y que estas tres nociones en Él (¡exaltado sea!) constituyen una sola cosa, sin multiplicidad. De ello hubimos de ocuparnos en nuestra gran compilación *(Mišnèb Tôrāb)*, por ser la base de nuestra religión[196], conforme allí expusimos; quiero referirme al hecho de que Él es «uno» solamente, y nada puede añadírsele, o sea que nada hay «eterno» fuera de Él. Por eso se dice: *«Ḥay Yy»* («Por el Dios vivo»), y no *«Ḥê Yy»* («Por vida de Dios»), puesto que Su «vida» no es otra cosa sino Su «esencia», conforme expusimos al descartar los atributos[197]. Indudablemente, quien no haya estudiado las obras que versan sobre el intelecto, ni rastreado la esencia del mismo, ni sabe nada de su verdadero ser, ni entiende al respecto más de lo que se le alcance sobre la noción de lo blanco y lo negro, hallará gran dificultad en comprender esta materia, y, así, cuando afirmamos que «Él es el intelecto, el inteligente y lo inteligible», para tal individuo será como si dijéramos que la blancura, lo blanqueado o lo blanqueante son una misma cosa. ¡Cuántos ignorantes habrá que se apresurarán a refutarnos con éste o parecidos ejemplos, y cuántos otros, sedicentes sabios, hallarán dificultad en lo expuesto y les parecerá que el conoci-

196 Desde las primeras líneas de esta obra magna de M. se establece la existencia y la unidad absoluta de Dios. *Vid.* tr. *Yesôdê ha-Tôrāb*, cap. I.

197 *Vid. supra*, caps. 53 y 57.

miento exacto de esto excede a nuestra capacidad mental! No obstante, es una materia demostrable y evidente, según han expuesto los filósofos metafísicos, y voy a explicitarte lo que ellos han demostrado.

Has de saber que el hombre, antes de excogitar una cosa, es «inteligente en potencia», y cuando ya ha pensado algo, como si dijeras que al recapacitar sobre la forma de tal madera, ha abstraído su forma de su materia, y se ha representado la forma pura —tal es, en efecto, la función del intelecto—, entonces ha devenido «inteligente en acto». El intelecto que pasó al acto es la forma de la madera abstracta en el espíritu humano, porque el intelecto no es otra cosa sino el objeto intelectualmente cognoscible. Comprenderás, pues, que la cosa inteligible es la forma abstracta de la madera, idéntica al intelecto realizado en acto, y no hay dos cosas, intelecto y forma pensada de la madera, dado que el intelecto en acto no es sino lo que se ha pensado, y aquello por lo que la forma de la madera ha sido pensada y abstraída, o sea que el sujeto cognoscente es, sin duda alguna, el intelecto realizado en acto. En efecto, esencialmente todo intelecto es acto, ni es posible que él sea una cosa y su acto, otra distinta, puesto que la realidad del intelecto y su entidad es la «percepción». No has de creer que el intelecto en acto sea algo existente de por sí, separadamente de la percepción, ni que ésta sea otra cosa, ínsita en él, sino que el intelecto en sí mismo y su «quididad» se identifican con la percepción, y, por consiguiente, si supones un intelecto existente en acto, ello implica también la percepción de un objeto pensado. Esto es clarísimo para quien esté versado en este tipo de especulación. Aclarado, pues, que la función del intelecto, es decir, su percepción, es su verdadera esencia, síguese que aquello por lo cual ha sido abstraído y percibida la forma de la madera, o sea el intelecto, es asimismo el sujeto cognoscente, dado que es el intelecto mismo quien ha abstraído y percibido la forma, y ésa es precisamente su acción, en virtud de la cual se le llama «inteligente». Ahora bien, supuesto que su acción es su esencia, no hay en aquello que se ha admitido como «intelecto en acto» más que la forma de dicha madera. Queda, por tanto, bien claro que al presentarse el intelecto en acto, se identifica con el objeto conocido, y ya se expuso que lo substancial de todo intelecto estriba en ser inteligente; en suma, «el intelecto, el inteligente y lo inteligible» son siempre una misma cosa cuando se trata del pensamiento en acto. Ahora bien, si se lo supone en potencia, forzosamente se dan dos cosas: intelecto en potencia e inteligible en potencia. Por ejemplo: si hablas de ese intelecto hílico (pasivo) existente en Zayd, es un intelecto en potencia, como, a su vez, esa madera es un inteligible en potencia, y son, indudablemente, dos cosas. Pero cuando el intelecto se actualiza y la forma de la madera deviene inteligible en acto, entonces la forma inteligible se identifica con el intelecto, y precisamente por ese intelecto, «en acto», es

por lo que ha sido abstraída y pensada, porque todo cuanto origina una acción existe en acto. En consecuencia, intelecto e inteligible, ambos en potencia, son siempre dos cosas, y todo lo que está en potencia requiere forzosamente un substrato que sustente esa potencia, p. e., el «hombre», con lo cual ya son tres cosas: el hombre, portador de dicha potencia, que es el inteligente en potencia; esta misma potencia, que es el intelecto en potencia, y el objeto pensable, que es lo inteligible en potencia; o bien, para ceñirnos al ejemplo: el hombre, el intelecto hílico y la forma de la madera, que son tres cosas distintas. Pero, una vez actualizado el intelecto, las tres cosas se identifican en una, y ya no se encuentran en el intelecto y el inteligible dos cosas diferentes, salvo cuando estén en potencia.

Demostrado que Dios (¡exaltado y magnificado sea!) es «Intelecto en acto», y nada tiene «en potencia», como está claro y se demostrará, de manera que es inadmisible que perciba unas veces y otras no, sino que siempre es como decimos, síguese de ahí que Él y lo percibido son una misma cosa, su esencia, y esa misma acción de percibir, por la cual es llamado «inteligente», es el «intelecto mismo», asimismo su esencia. Por consiguiente, Él es perpetuamente «intelecto, inteligente e inteligible». Está claro, igualmente, que siendo estos tres numéricamente «uno», no se aplica solamente al Creador, sino a todo intelecto. En nosotros también dichas tres nociones son una misma cosa, siempre que se da el intelecto «en acto», pero sólo por intervalos pasamos de la potencia al acto. De igual manera, el «intelecto separado», quiero decir el intelecto activo, se ve a veces obstaculizado en su función, y aunque tal impedimento no proceda de él mismo, sino de fuera, no deja de ser para él un óbice accidental. Pero no es nuestro propósito explicar este asunto de momento, sino dejar sentado que lo privativo y exclusivo de Él (¡exaltado sea!) consiste en ser siempre intelecto en acto, sin impedimento en la percepción, ni intrínseca ni extrínsecamente. Consecuencia: Él es siempre y perpetuamente inteligente, intelecto e inteligible; Su esencia misma es el sujeto inteligente, es lo inteligible y es el intelecto, como obviamente ocurre en todo intelecto en acto.

Si en el presente capítulo hemos incurrido en frecuentes repeticiones sobre el tema, ha sido por tratarse de una cuestión ardua en extremo para los espíritus. No creo que para ti haya confusión entre la concepción intelectual y la imaginativa, ni que haya lugar en tu fantasía para una comparación de esta materia con las cosas sensibles, dado que este Tratado solamente se ha compuesto para quienes han estudiado filosofía y conocen lo ya expuesto acerca del alma y todas sus facultades[198].

---

198 Aunque de pasada, el autor estampa aquí una advertencia muy oportuna, recordando que esta obra se escribía para aquellos que habían adquirido sólida formación filosófica, particularmente en la rama de la Psicología, requisito que deberá tener en cuenta todo aquel que desee abordar su lectura con provecho. Huelga decir que ha de estar en posesión de una cultura escriturística todavía mayor.

Capítulo 69

[*Sentido filosófico de «Dios, Causa Primera»*]

Los filósofos, como tú sabes, llaman a Dios (¡exaltado sea!) la «Causa o Fundamento Primero»[199]; pero los conocidos por «Mutacálimes» rehúyen con todo empeño tal denominación, y Le llaman «Agente». Piensan existe notable diferencia entre decir «causa y fundamento» y decir «agente», porque —alegan— si afirmamos que Él es causa, se sigue forzosamente la existencia de efecto, lo cual implicaría la «eternidad del mundo» y la coexistencia entre ambos; pero si decimos «agente», no se infiere obligatoriamente que lo efectuado coexista con Él, dado que el agente puede ser anterior a su acción. Incluso no se representan la noción de agente como tal, sino como precedente a su función.

Semejante punto de vista es propio de quien no distingue entre lo que está «en potencia» y lo que se manifiesta «en acto». Bien sabes que no existe diferencia a este respecto entre los términos «causa» y «agente». En efecto, si consideras la causa en potencia, también precede a su efecto en el tiempo, pero si se trata de una causa en acto, el efecto coexiste por ley de necesidad con ella. Análogamente, si contemplas el agente como tal en acto, necesariamente se sigue la existencia del objeto de una acción, puesto que el constructor, antes de edificar la casa, no lo es en acto, sino en potencia, al igual que el material de la casa, antes de ser ésta edificada, es una casa en potencia; pero cuando aquél la construye, se convierte en constructor en acto, y necesariamente se sigue entonces que hay algo construido. Nada ganamos, por tanto, con preferir la denominación de agente a la de causa. De lo que aquí se trata es de sentar la equivalencia entre ambas denominaciones, y que así como Le llamamos agente aun cuando el objeto de Su acción no existiera, por cuanto nada Le cohíbe ni impide hacer lo que quiere, de igual modo podemos llamarle causa, exactamente en el mismo sentido, aunque no existiera el efecto.

Lo que indujo a los filósofos a denominarle (¡exaltado sea!) «fundamento y causa», en vez de «agente», no fue su famosa teoría sobre la eter-

---

199 «La denominación de "Causa Primera", de que habla aquí el autor, muy familiar a los filósofos árabes y escolásticos, está íntimamente ligada con el sistema de Aristóteles, quien señala al "Primer Motor", o sea Dios, como último término al que nuestra inteligencia llega necesariamente remontando la serie de los seres y de las causas. Esta Causa Primera es, según el estagirita, una condición necesaria de la Ciencia, que sería imposible si las causas se extendieran hasta el infinito, porque lo ilimitado escapa a la Ciencia» (Mk). *Vid. Física,* lib. VIII, cap. V; *Metafísica,* lib. II, cap. 2, y lib. XII, caps. 7 y ss.

Este cap., al igual que el precedente, es a modo de complemento de lo que el autor ha expuesto acerca de los atributos; en él se demuestra que Dios es al mismo tiempo la causa eficiente, la causa formal y la causa final del universo, y que estas tres causas, en Él, son completamente idénticas y designan una sola cosa, a saber, Su esencia misma» (Mk). Igualmente se identifican en Él *esencia* y *existencia.*

nidad del mundo, sino otras razones que sumariamente voy a exponerte. La Física nos enseña que existen diversas causas para todo aquello que implica una causalidad, y que éstas son cuatro: materia, forma, agente y finalidad, y que unas son próximas y otras remotas. Cada una de esas cuatro se denomina «causa y fundamento». Entre dichas opiniones, una que no les discuto es que Dios (¡exaltado sea!) es al mismo tiempo «agente, forma y fin»; en ese sentido afirman que Él (¡exaltado sea!) es fundamento y causa, que comprende esas tres, y es, por tanto, agente, forma y fin del mundo. Es mi propósito en este capítulo explicarte en qué sentido se ha dicho de Él (¡exaltado sea!) que es agente y forma del mundo, así como también su fin. De momento no te preocupe la cuestión de si el mundo es obra Suya o si procede necesariamente de Él, según dicha teoría: oportunamente se tratará esto *in extenso*, como el asunto lo requiere. Aquí sólo se pretende asentar que Él (¡exaltado sea!) es causa eficiente de cuantos hechos particulares acaecen en el mundo, al igual que lo es de éste en su conjunto. Repito, pues, que ya se ha dicho en la Física es preciso buscar otra causa para dichas cuatro, de manera que en cada cosa producida se echarán de ver, ante todo, sus cuatro causas inmediatas, pero éstas, a su vez, tienen otras secundarias, las cuales, asimismo, incluyen las suyas, hasta llegar a las «causas primeras». Así, p. e., tal cosa es efecto de tal agente, el cual lo es del suyo, y así sucesivamente, hasta llegar a un primer motor, verdadera causa eficiente de todas esas intermediarias. En efecto, sea A, movida por B, B por C, C por D y D por E; como no puede protraerse este proceso hasta el infinito, detengámonos, p. e., en E. Indudablemente E será el motor de A, de B, de C y de D, y con toda verdad afirmaremos que el movimiento de A lo ha originado E. De este modo, cada acción realizada en el universo se atribuye a Dios, como expondremos, aun efectuada por alguna de las causas eficientes próximas. Por tanto, Él, como causa eficiente, es la más remota.

De igual manera, si investigamos las formas físicas, sujetas a generación y corrupción, nos encontramos con que inevitablemente han sido precedidas de otra forma, la cual prepara tal materia para recibir determinada forma, y esta segunda, asimismo, va precedida de otra, etc., hasta llegar a la última, necesaria para la existencia de esas intermediarias, que son la causa de dicha forma inmediata. Esta «causa última» de todo lo existente es Dios (¡exaltado sea!). Pero no has de imaginarte que, si afirmamos de Él es la forma postrera de todo el universo, se trate de una alusión a la «última forma», de la cual Aristóteles en la *Metafísica* asevera no está sujeta a generación ni a corrupción, puesto que la forma a que él se refiere es la física, y no una inteligencia separada. Efectivamente, cuando afirmamos de Él (¡exaltado sea!) que es la «forma última» del mundo, no es porque exista analogía entre Él y la forma dotada de materia, de manera que

Dios (¡exaltado sea!) constituya una forma para un cuerpo: no se dice en ese sentido, sino que así como todo ser dotado de forma es tal en virtud de la misma, pues, desaparecida la forma, el ser desaparece, así Dios se encuentra en una relación absolutamente similar con los principios más remotos del ser, puesto que por la existencia del Creador existe todo, y Él es quien perpetúa su duración por una especie de «emanación», como expondremos en uno de los capítulos de este Tratado. Por tanto, si la inexistencia del Creador fuera admisible, tampoco existiría el universo, al desaparecer el elemento constitutivo de sus causas remotas, sus últimos efectos y lo intermediario. En consecuencia, Dios es al universo lo que la forma a lo formalizado, que merced a ella es lo que es, porque la forma es el elemento constitutivo de su verdadera entidad. Tal es la relación de Dios con el mundo, y en este sentido se ha afirmado de Él que es «la forma última» y «la forma de las formas», o sea que Él es aquello sobre lo cual descansa, en última instancia, la existencia y estabilidad de todas las formas del mundo y por Él subsisten, bien así como las cosas dotadas de forma persisten por ella. Por esta razón se Le llamó en nuestra lengua *Ḥay hā-ʻôlām(îm)* («Viviente del mundo»), significando que Él es la vida del mundo, conforme se expondrá.

Lo mismo se diga también respecto a todo «fin», pues cuando una cosa tiene un fin determinado, ha de buscarse el fin de ese fin. Si dices, p. e., que la materia de tal trono es madera, su causa eficiente es el ebanista; su forma, cuadrada, de tal estructura, y su finalidad, sentarse en él, preguntarás después: ¿cuál es el objetivo de sentarse sobre el trono? Se te contestará: que quien se sienta sobre él, se eleve sobre el suelo. De nuevo interrogarías: ¿con qué objetivo se alza sobre el suelo? Y te contestarán: para que, así sentado, se agrande ante los ojos de quien le vea. E insistirías: ¿cuál es la finalidad de ese encumbramiento ante quien le contempla? Y te contestarán: para que le teman y reverencien. Todavía podrías inquirir: ¿para qué ha de ser temido? Y te responderán: para que sean obedecidos sus mandatos. Y seguirías cuestionando: ¿con qué fin se ha de obedecer a sus mandatos? Y te replicarán: con el de evitar que unos hombres dañen a otros. Y si aún indagares: ¿cuál es la finalidad de impedir que unos hombres inflijan daño a otros? Te contestarán: que su vida prosiga en buen orden. Y así sucesivamente con cualquier otra finalidad hasta llegar a la simple voluntad de Dios (¡exaltado sea!), según la teoría que se expondrá, de manera que como conclusión se contestará: «Así lo quiso Dios», o bien, según otra opinión, que expondré: «Por disposición de la Sabiduría divina», hasta que definitivamente la respuesta sea: «Su Sabiduría así lo decretó»[200]. En conclusión, la serie de todas las fina-

[200] En la III parte, cap. 13, se desarrolla con mayor amplitud esta materia; *vid. ítem ibíd.* cap. 17 (2.ª y 3.ª opinión) y II parte, cap. 18.

lidades, según estas dos opiniones, finiquitará en «Su Voluntad y Su Sabiduría», las cuales, a nuestro juicio, se identifican en Su esencia, puesto que no son cosas ajenas a la misma, es decir, algo distinto de ella[201]. Consiguientemente, Él (¡exaltado sea!) es «fin último» de todas las cosas, y la meta final de todo es asemejarse a Su perfección, en la medida de lo posible, y tal es la significación de Su Voluntad, que es Su esencia, conforme se expondrá[202]. En este sentido se ha dicho de Él que es «el fin de los fines». Te he expuesto, pues, en qué sentido se ha dicho de Él (¡exaltado sea!) que es «agente, forma y fin», y por esto le han designado como «causa», y no solamente como «agente». Sábete que algunos teorizantes entre los «mutacálimes» llevaron su ignorancia y audacia al extremo de afirmar que, aun admitiendo la inexistencia del Creador, no se seguiría necesariamente la no-existencia de lo que Él ha realizado, a saber, el cosmos, ni que necesariamente haya de perecer lo existenciado por el hecho de que su Hacedor hubiera cesado de existir. Lo que han sustentado sería verdad si Él fuera solamente «eficiente», y lo por Él efectuado no necesitará de Él para su perpetuación, lo mismo que, muerto el ebanista, no desaparece el cofre (hechura suya), pues no es él quien prolonga su duración. Ahora bien, dado que Dios (¡exaltado sea!) es la «forma» del mundo, como dejamos expuesto, y Él es quien perpetúa su persistencia y duración, resulta imposible que quien le otorga la duración pueda desaparecer, y, sin embargo, aquello que perdura por virtud de Él pueda seguir existiendo.

Considera a qué grave error induce la aseveración de que Él es tan sólo «agente» (o eficiente), y no es ni «fin» ni «forma».

Capítulo 70

[*Explicación del verbo rākab* («cabalgar» sobre el cielo)
aplicado a Dios como Primer Motor
o Causa motriz y formal del universo]

Rākab es un término polivalente, cuya primera acepción designa la manera habitual humana de «cabalgar sobre una montura», *v. gr.: «Iba montado en su asna»* (Nm 22[22]). Después se ha empleado metafóricamente para «ejercer dominio sobre una cosa», porque el jinete domina y gobierna

201 *Vid. supra,* cap. 53. *Vid.* trad. lit. en Mk, p. 322, nota 2.
202 *Vid.* III parte, caps. 13, 27 y 53, y *supra,* cap. 54, donde el autor habla de la perfección humana.

su montura, y tal es el sentido en: *«Le elevó a las alturas de la tierra»* (Dt 32[13]); *«Te haré remontar sobre las alturas de la tierra»* (Is 58[14]), significando «dominarás sobre las cimas de la tierra»; *«Yo unciré* (haré cabalgar?) *a Efraím»* (Os 10[11]), es decir, «le haré dominar y reinar». En esta acepción dícese de Dios: *«El que en auxilio suyo marcha sobre los cielos»* (Dt 33[26]), que se interpreta: «Aquel que impera sobre el cielo» De igual manera: *«Al que viene cabalgando por el desierto»* (Sal 68[5]) significa: «Al que domina sobre *'Ărābôt* (el desierto, las estepas), o sea la esfera superior, que todo lo domina[203], según reiterados asertos de nuestros Doctores (¡bendita sea su memoria!) en numerosos pasajes, afirmando[204] que hay «siete cielos», y *'Ărābôt* es el más encumbrado, que a todos los circunda. No les recriminarás porque enumeren solamente «siete cielos», aunque son más, porque a veces se cuenta por un solo globo el que, sin embargo, abarca más, como es notorio a los versados en esta materia y yo expondré[205]. El propósito aquí es el de poner de manifiesto entienden siempre por *Ărābot* el más culminante, y de él se afirma: *«El que en auxilio suyo marcha sobre los cielos» (supra).*

Un texto de *Ḥăgîgā[b]* dice así: «*'Ărābôt* es donde reside el Alto y Sublime, pues dicho está: 'El que viene cabalgando sobre *'Ărābot'.»* ¿Y de dónde sabemos que así se llama a los cielos? Escrito está: «El que cabalga sobre *'Ărābôt»,* y también: «El que cabalga sobre el cielo.» Está claro, por tanto, que se alude siempre a una sola esfera, la que circunda el universo, y sobre la cual vas a oír otros detalles. Advierte que dicen: «Reside sobre él», no: «en él», pues si hubieran dicho «en él», equivaldría a señalar un lugar a Dios o que Él es una potencia en tal esfera, como se imaginaron los sectarios Sabianos, a saber: que Dios es el espíritu de la esfera celeste. Diciendo, pues: «Reside sobre él» mostraron que Él (¡exaltado sea!) se halla separado de la esfera, y no hay en ella una potencia.

Sábete asimismo que la metáfora: *«Dios* (¡exaltado sea!) *cabalga sobre el cielo»* encierra una figura sorprendente, a saber: que el jinete es superior a la montura —entiéndase esto solamente en sentido impropio, dado que no es aquél de la misma especie que ésta—, y, por otra parte, él es quien la pone en movimiento y la hace marchar a donde le place; es un instrumento que maneja según su voluntad, siendo él independiente y desligado de aquélla. Análogamente, Dios (¡glorificado sea Su nombre!) es el motor de la esfera superior, y cuanto en ella se mueve es por su virtud; pero Él (¡exaltado sea!) está separado, y no es una potencia radicada en ella.

---

203 *Vid.* II parte, caps. 4 y s.

204 Lit.: «un texto de los Doctores, muy repetido, dice que hay cuatro». Sobre los *siete cielos, vid. Talmud babilónico,* tr. *Ḥagîgā[b]*, fol. 12 b (Mk).

205 «*Vid.* II parte, cap. 4, donde el autor afirma que desde los tiempos de Aristóteles se contaban hasta cincuenta esferas (cfr. *Metafísica,* XII, 8), pero que los modernos no cuentan más que diez, si bien algunas de ellas abarcan un cierto número de esferas» (Mk).

En *Bᵉ-rē'šît Rabbá* los Doctores explicando esta Su palabra (¡bendito sea!): *«Su refugio es el Dios Eterno»* (Dt 33[27]) se expresan así: «Dios es la morada de Su mundo, pero Su mundo no es Su morada de Él», y añaden «El caballo es el accesorio del jinete, pero éste no lo es de aquél, según lo escrito: *«Cuando subes sobre Tus caballos»* (Hab 3[8]). Éstas son sus palabras textuales; recapacita y comprenderás que han expresado Su relación (¡exaltado sea!) con la esfera, la cual es Su instrumento, mediante el cual rige el universo. Siempre que encuentres en los Doctores (¡bendita sea su memoria!) que en tal cielo hay esto y aquello, y en tal otro igualmente, no ha de entenderse haya en lo cielos cuerpos distintos de ellos mismos, sino que las facultades que originan tal o cual cosa y mantienen su regularidad se derivan de esos cielos. Prueba de lo dicho son las palabras de los aludidos: *«'Ărābôt,* donde reina la justicia, la equidad, el derecho, los tesoros de vida, de paz y de bendición, las almas de los justos, las almas y los espíritus de aquellos que han de nacer y el rocío mediante el cual el Santo (¡bendito sea!) resucitará a los muertos.» Está claro que nada de lo aquí enumerado es un cuerpo que ocupe lugar, pues el rocío aquí no es tal en su sentido propio. Advierte asimismo que aquí dicen: «en el cual», a saber, «en *'Ărābôt»,* y no que estén «sobre él», dando a entender que las cosas existentes en el mundo solamente existen en virtud de las facultades procedentes de *'Ărābôt,* y que es Dios quien de éste plasmó su «principio» y en él las radicó. Entre ellas figuran los «tesoros de vida», lo cual es absolutamente verdadero, pues todo principio vital ínsito en un ser viviente sólo procede de esa vida, como después explicaremos[206]. Observa asimismo que incluyen «las almas de los justos», así como también «las almas y los espíritus de aquellos que han de nacer», asunto trascendente para quien sabe entenderlo. En efecto, las almas que sobreviven después de la muerte no son lo mismo que el alma que adviene al hombre cuando recibe el ser, pues la que nace cuando es engendrado no pasa de ser una cosa «en potencia», una «disposición», en tanto que lo separado tras la muerte es lo que alcanzó categoría de «(intelecto) en acto». El «soplo vital» que asimismo adviene (con el hombre) tampoco es lo mismo que el «espíritu» que (con él) nace; por eso enumeraron entre las cosas «futuribles», las «almas» y los «espíritus», en tanto que lo «separado» es una sola cosa. Ya expusimos la polivalencia de *rûᵃḥ* («espíritu»), y asimismo al final del Tratado *Maddā* («Ciencia») sobre estos varios homónimos.

Observa cómo estas sorprendentes verdades, objeto de la especulación de los más insignes filósofos se encuentran diseminadas en los *Midrāšîm,* y el sabio incomprensivo, al estudiarlas superficialmente, se sonríe por-

---

206 «*Vid.* cap. 72, en que la esfera celeste aparece como principio de vida de todo el universo, al igual que el corazón lo es en el hombre» (cfr. II parte, cap. 10) (Mk).

que sólo percibe su sentido literal, en contraste con la realidad del ser. La razón de todo esto es que se ha empleado un lenguaje enigmático en la exposición, debido a que se trata de materias demasiadamente extrañas para la mentalidad del vulgo, como reiteradamente hemos hecho constar.

Para terminar con el tema cuya elucidación había iniciado, diré que los Doctores (¡bendita sea su memoria!) intentaron la demostración, mediante textos escriturarios, de que las cosas enumeradas están en *'Ărābôt,* aduciendo: «Respecto a justicia y derecho, escrito está: *"La justicia y el juicio son el sostén de Tu trono"*» (Sal 89[15]). Análogamente demuestran respecto a las demás cosas explicitadas que, dada su relación con Dios (¡exaltado sea!), se encuentran junto a él. Entiéndele bien. En los *Pirqê Rabbî 'Eli'èzer* (cap. 18) se dice: «Siete cielos creó el Santo (¡bendito sea!) y entre todos únicamente eligió *'Ărābôt* para trono glorioso de Su reino, porque dicho está: *«Exaltad al que viene cabalgando sobre 'Ărābôt»* (Sal 68[5]). Estas son sus palabras, de las que debes también penetrarte. Sábete asimismo que un conjunto de cabalgaduras se denomina *merkābāʰ* («carro, tiro»), voz frecuentemente repetida, *v. gr.: «E hizo José preparar su carro»* (Gn 46[29]); *«Montado sobre el segundo de sus carros»* (*ibíd.* 41[43]); *«Los carros del faraón»* (Ex 15[4]). Prueba de que el término designa cantidad de bestias es el texto: *«Un tiro de carro venía a costar, al salir de Egipto* (o: de Muṣrí), *seiscientos siclos de plata, y un caballo, ciento cincuenta»* (I R 10[29]), demostración de que *merkābāʰ* designa una cuadriga. A este respecto, insisto en que, conforme a la tradición del trono de gloria llevado por «cuatro animales», denomináronle los Doctores por tal motivo *merkābāʰ*, comparándole con el tiro compuesto de cuatro unidades.

Pero he aquí a dónde nos ha llevado el tema del presente capítulo. Necesario será todavía insistir sobre esta materia, pero se impone retrotraerse al objetivo del mismo, consistente en demostrar que las palabras *«El que cabalga sobre el cielo»* (Dt 33[26]) significa: «El que, por Su poder y voluntad hace girar y moverse la esfera circundante». Asimismo, al final del versículo, las palabras *«y por Su majestad, los cielos»,* quieren decir: «El que por Su magnificencia hace girar los cielos». Se ha resaltado lo primero, que, conforme expusimos, es *'Ărābôt,* mediante el término «cabalgar», y lo demás, por «majestad», pues en virtud del «movimiento diurno» realizado por la esfera superior, se mueven todas las restantes, como la parte por el todo, y a ese poder trascendente, que todo lo mueve, se denomina «majestad» *(ga'ăwāʰ).*

Que estas nociones estén de continuo presentes en tu espíritu para lo que después diré[(207)], pues son la prueba máxima para el conocimiento de

207 *Vid.* II parte, cap. 1.

Dios —me refiero a la circunvolución de la esfera celeste, como demostraré—. Penétrate bien.

Capítulo 71

[*El Kalām* o «Teología racional de los musulmanes»; *su origen; préstamos tomados a los judíos; sus defectos*]

Has de saber que las numerosas ciencias que eran patrimonio de nuestra nación[(208)], para el conocimiento exacto de estas materias, se fueron perdiendo debido a la lejanía del tiempo y el dominio ejercido sobre nosotros por los pueblos bárbaros, y también a consecuencia de la prohibición de divulgar estas teorías a todo el mundo, como dejamos expuesto[(209)]; lo único permitido en cuanto a difusión general eran los textos escriturarios. Ya sabes que la misma ley tradicional no se escribía antiguamente, a causa de la sentencia tan propagada en nuestra Comunidad: «Las palabras que yo te he comunicado de viva voz no te está permitido transmitirlas por escrito»[(210)]. Esto encerraba profunda sabiduría, pues evitaba inconvenientes en que posteriormente se incurrió, a saber: la multiplicidad de opiniones, variedad de pareceres, confusiones en la expresión del redactor y posible equivocación, además de la división en sectas y, finalmente, la inseguridad en orden a las prácticas. Todo eso se confió al Supremo Tribunal Jurídico, según dejamos expuesto en nuestros escritos talmúdicos e indica el texto de la Ley[(211)]. Ahora bien, si respecto a la Ley oral se usó de tanta precaución, para obviar los inconvenientes que podrían derivarse, con mayor razón se vedaba la compilación por escrito de esos «secre-

---

[208] «Antes de exponer, en la II parte, las doctrinas de los filósofos sobre la existencia de Dios, su unidad e incorporeidad, el autor expone en los últimos capítulos de esta I parte un *conspectus* del sistema de los *mutacálimes*. El presente cap., a modo de introducción, comprende algunas indicaciones históricas relativas al origen de dicho sistema, cuya influencia es notoria en ciertos teólogos judíos de Oriente. El autor subraya al principio de este cap. que las ciencias filosóficas fueron cultivadas por los antiguos judíos y que los temas metafísicos en cuestión no les eran familiares únicamente por la tradición religiosa. Cualquiera que sea el valor de este aserto, coinciden con la opinión de varios autores de la Antigüedad, sostenida por escritores paganos, cristianos y musulmanes» (Mk).

[209] *Vid. supra,* cap. 34.

[210] El término ár. *Fiqh,* que los dos traductores hebreos trasladan por *Talmud,* es voz sinónima de *'ilm,* «ciencia», pero «se reservaba para designar la aplicación de la actividad intelectual, *ra'y,* a cuestiones jurídicas. También se llamaba *Fiqh* al conjunto de decisiones legales fundadas en ese empleo de la razón, ejercitado para resolver casos no previstos en el Corán o la Sunna» (*Islamología,* pág. 517). *Vid. Talmud bāblî,* tr. Gittîn, fol. 60 b, donde el versículo *«Escribe estas palabras,* etc.» (Ex 34^{27}) se interpreta en el sentido de que no está permitido ni enseñar verbalmente la Ley escrita, ni transmitir por escrito la Ley oral (Mk). Como puede advertirse fácilmente, tal afirmación, de estructura antitética y corte típicamente rabínico, no ha de entenderse de manera absoluta y tajante, sino en un sentido restrictivo, limitado a ciertas cuestiones, como algunas ya señaladas por el autor.

[211] *Vid.* Dt., cap. $17^{8\text{-}12}$ y *Mišnèh Tôrāh*, de M., *Prólogo.*

tos de la Torá» con destino a todo el mundo, sino que se transmitían por mediación de algunos personajes conspicuos a otros semejantes, según te indiqué, a propósito de estas palabras suyas: «No deben transmitirse los secretos de la Torá sino a un hombre de consejo, sabio pensador, etc.»[212]. Tal fue la causa que motivó la desaparición de estos principios fundamentales de nuestro pueblo, de los que apenas encontrarás sino fugaces indicaciones y referencias, consignadas en el *Talmud* y las *Midrāšôt,* simples granos recubiertos de abundante cáscara, de tal manera que los hombres se han ocupado de esas envolturas, sin percatarse de que hubiera dentro absolutamente nada más.

En cuanto a las escasas briznas del *kalām*[213], respecto a la unidad de Dios y cuestiones anejas, que puedas encontrar en algunos *G'ônîm*[214], así como en las Caraítas, son cosas tomadas de los *mutacálimes* islámicos, bien poco en comparación de lo que éstos han escrito al respecto. Sucedió también que, al emprender los musulmanes este método, surgió una secta denominada de los *mutazilīes* («disidentes»)[215], de los cuales tomaron nuestros correligionarios ciertos préstamos, al par que adoptaban su método. Posteriormente apareció en el Islam una nueva secta, la de los *'ašariyya*[216], que profesaban otras teorías y no encontró eco entre nuestros correligionarios; y no porque éstos prefirieran la primera escuela a la segunda, sino porque casualmente habían elegido aquélla y la habían adoptado creyéndola fundamentada en pruebas. Respecto a los españoles andaluces de nuestra Comunidad[217], todos siguen las doctrinas de los filósofos y se adhieren a sus opiniones en cuanto no contradicen los fundamentos de nuestra religión. Nunca verás sigan en nada los caminos de los *mutacálimes,* razón por la cual en lo poco que de los más recientes nos queda, sustentan en muchas cosas las mismas opiniones que en este Tratado exponemos.

Has de saber que todo cuanto los musulmanes, lo mismo *mutazilīes* que *'Ašariyya,* han dicho acerca de estas materias, son teorías basadas en ciertas proposiciones usurpadas a los escritores griegos y sirios, que pug-

---

212 *Vid. supra,* cap. 34.

213 Sobre este término, tan relevante, y su derivado *mutacálimes, vid. supra, Introducción,* y Mk, I, páginas 335-336, nota 2; *Islamología,* pp. 611-614, etc., enciclopedias árabes y judías, etc. En síntesis puede considerarse como la escolástica musulmana.

214 *Ga'ôn* (pl. *g*ᵉ*'ônîm*), «Excelencia»: título honorífico otorgado a los jefes de las Academias talmúdicas de Babilonia, y, posteriormente, de Sura, Pumbedita y otras ciudades (*vid. Enc. Jud. Castellana,* t. V, páginas 420-421. «Caraítas» (*qārā'îm,* de *qara',* «recitar, leer») es el nombre de una secta tenazmente apegada a la letra del texto sagrado («literalistas»). *Vid.* H. L. H., II parte, pp. 420-421 y 394-395.

215 «Separados» o «disidentes», secta que abarcaba varias ramas, con ciertas coincidencias fundamentales o divergencias entre sí. Los caraítas e incluso algunos rabanitas siguieron también esas doctrinas (*vid.* Mk).

216 Otra secta, diferente a la anterior; *vid. infra,* cap. 73 y III parte, cap. 17, 3.ª opinión (*vid.* Mk).

217 *Vid.* puntualizaciones de Mk a propósito de esta fugaz alusión de M. a los filósofos judíos de España (Andalus, y nuestra H. L. H., *passim*).

naban por contradecir las opiniones de los filósofos y refutar sus doctrinas[218]. La razón era que cuando la Iglesia cristiana, cuya profesión de fe es conocida, acogió en su seno a esas naciones, entre las cuales estaban muy difundidas las opiniones de los filósofos —origen de la Filosofía— y surgieron reyes protectores de la religión, los sabios de aquellas épocas, griegos y sirios, observaron que había afirmaciones con las cuales se hallaban en patente desacuerdo las opiniones de los filósofos.

Entonces nació entre ellos esta ciencia del *kalām* y empezaron a plantear proposiciones, útiles en orden a su fe, y a refutar aquellas opiniones que subvertían los fundamentos de su religión. Al aparecer el Islam y ponerse en contacto con los escritos de los filósofos, tomaron también conocimiento de aquellas refutaciones estampadas contra los libros de los filósofos. Encontraron las argumentaciones de Juan el Gramático (Filopono), de Ibn ʻAdī y otros acerca de esas materias y se las apropiaron, convencidos de la importante adquisición que representaban. Tomaron también de las teorías de los primitivos filósofos todo aquello que estimaban de utilidad, incluso cuando los filósofos posteriores lo habían refutado; *verbigracia,* el «atomismo» y el «vacío»[219], imaginando eran concepciones de interés común, y proposiciones necesarias a todos los adeptos de una religión. Después se extendió el *kalām,* internándose por otros caminos extraordinarios ajenos a los *mutacálimes* (pensadores) griegos, más afines a los filósofos. Posteriormente surgieron dentro del Islam doctrinas religiosas particulares, que por fuerza debían defender, y apareció también la desunión entre ellos en ese terreno; cada secta formuló las hipótesis que necesitaba para la apología de sus teorías.

Indudablemente hay ahí cosas que interesan por igual a las tres comuniones; quiero decir, judíos, cristianos y musulmanes; *v. gr.,* la doctrina de la «creación temporal» del mundo, de cuya verdad depende la de los milagros, y otras. Pero en las demás cuestiones, que los adeptos de dichas dos últimas religiones se empeñaron en dilucidar, como son la cuestión de la Trinidad, y, entre algunas sectas, la «palabra profética»[220], tuvieron que recurrir a ciertas hipótesis por ellos elaboradas, para la defensa de los principios en que estaban implicados, así como las particularidades privativas de cada una de esas dos comuniones. De todo eso no tenemos nosotros ninguna necesidad.

---

[218] «El autor se refiere a los escritores eclesiásticos griegos y sirios que, a partir del siglo VI, tuvieron que defender los dogmas cristianos contra la filosofía peripatética cada vez más dominante y contra las numerosas herejías que surgieron de esta misma filosofía. Los defensores de la religión se sirvieron de las armas dialécticas que el estudio de la filosofía de Aristóteles había puesto en sus manos» (Mk).

[219] *Vid. infra,* cap. 73.

[220] «El autor alude a la discusión suscitada entre los teólogos musulmanes sobre la *divina palabra* dirigida a los Profetas y señaladamente a Mahoma. Los unos afirmaban que la palabra de Dios es *eterna,* y el Corán, en el cual está depositada, existió desde toda la eternidad; los otros, en cambio, sostienen fue *creada* en el individuo en que es revelada y él la reviste de letras y sonidos» (Mk).

En conclusión, todos los antiguos *mutacálimes*, tanto entre los griegos cristianizados como los musulmanes, no se atuvieron primordialmente en sus proposiciones a lo que es manifiesto en el ente, antes bien lo consideraron como debe ser, a fin de poder utilizarlo como demostración de su opinión, o, al menos, impedir fuera rebatida. Asentado ese ente imaginario, declararon que el ser es así y emprendieron la labor de argumentación tendente a confirmar esas hipótesis, que habían de suministrarles los argumentos para la confirmación de sus doctrinas o ponerse al abrigo de los ataques. Así procedieron hasta los hombres de talento, que fueron en vanguardia de esa dirección; dejaron constancia en sus libros, alegando que solamente la especulación los había inducido, no precisamente la preocupación de una opinión preconcebida. Nada de esto sabían quienes posteriormente consultaron esas obras, y al encontrar en esos escritos antiguos importantes argumentos y vigorosos esfuerzos para asentar o, en su caso, refutar tal o cual cosa, imaginábanse no era necesario en modo alguno establecerla o negarla en orden a lo que obligan los fundamentos de la religión, como igualmente que sus antecesores solamente habían procedido así para evidenciar el confusionismo de los filósofos y suscitar dudas en lo que éstos consideraban como demostración. Quienes así razonaban no advertían ni sabían que no era como ellos pensaban, sino que si sus predecesores se esforzaron tanto para asentar o bien para invalidar lo que pretendían en uno y otro caso, era por razón del peligro que podía entrañar, aunque fuera como conclusión de cien premisas, en orden a la opinión cuya verdad deseaban resaltar. Estos primitivos *mutacálimes* cortaron el mal en su raíz. Pero te diré, en síntesis general, con palabras de Temistio, no es la realidad entitativa la que se acomoda a las opiniones, sino las opiniones verdaderas las que han de acomodarse a tal realidad.

Tras el estudio de las obras de los *mutacálimes* en la medida que me fue hacedero, como igualmente de los escritos de los filósofos, hallé que el método seguido por todos los *mutacálimes* era absolutamente el mismo, aunque con diversas modalidades. En efecto, todos convienen en el principio de que no ha de considerarse el ser tal como existe, dado que es mero efecto de la «costumbre», cuyo contrario es posible en el intelecto; de ahí que en muchos casos se atemperan a la «imaginación», llamándola «intelecto». Así, cuando formulan las proposiciones que te haré saber, ya han decidido, mediante sus demostraciones, que el mundo ha sido creado, y, una vez asentado este principio, queda establecido, sin duda alguna, que existe un hacedor, que le ha dado la existencia. Seguidamente prueban que ese Hacedor es uno, y después explicitan que, siendo uno, es incorpóreo. Tal es el método seguido por todos los *mutacálimes* islámicos en este tipo de cuestiones, como igualmente aquellos de nuestros correligionarios que los han imitado siguiendo sus huellas. En cuanto a su argumentación y

proposiciones para asentar la creación del mundo o rebatir su eternidad, hay diferencias, pero la tesis general consiste en dar por inconcusa, en primer término, la creación del mundo, y sobre esta base se estatuye la realidad de que el Creador existe. Semejante método, tras un detenido examen, me inspiró profunda aversión, perfectamente explicable, pues todo lo que presentan como demostración de la creación del mundo está erizado de dudas y no son pruebas convincentes sino para quien es incapaz de discernir entre la demostración, la didáctica y los sofismas. Mas para el versado en estas artes es claro y evidente que todas esas pruebas son dudosas, como basadas en premisas que no han sido argumentadas.

La meta asequible, a mi juicio, al escriturista sería poner en claro la nulidad de los argumentos aducidos por los filósofos en pro de la eternidad del mundo: ¡noble tarea, en verdad, bien realizada! Todo pensador sutil, investigador de la verdad, que no se engaña a sí mismo, sabe perfectamente que esta cuestión, la de si el mundo es eterno o fue creado, no puede probarse por una demostración concluyente, y constituye para el intelecto su punto final. De esto hablaremos largamente; de momento te bastará con saber al respecto que desde hace tres mil años hasta nuestros días los filósofos de todos los tiempos están divididos, a juzgar por lo que leemos en sus obras y referencias. Si tal es el estado de la cuestión, ¿cómo podría servirnos de premisa para fundamentar sobre ella la existencia de la Divinidad? Ésta sería, en tal caso, dudosa. Si el mundo fue creado, Dios existe, pero si es eterno, no hay Dios. La cuestión se plantearía en estos términos, salvo que nos forjáramos una prueba en pro de la creación del mundo y la impusiéramos a filo de espada, a fin de poder proclamar que conocemos a Dios mediante la demostración. Pero todo esto estaría muy lejos de la verdad. A mi ver, en cambio, el camino certero, es decir, el método demostrativo, en el que no cabe duda, consiste en asentar la existencia de Dios, Su unidad e incorporeidad, de acuerdo con los métodos filosóficos, basados en la eternidad del mundo. No es que yo crea en ella, ni que acepte tal postulado, sino porque, según ese método, la demostración es válida y se logra perfecta certidumbre en estas tres cosas, a saber: existencia, unidad e incorporeidad de Dios (¡exaltado sea!), sin prejuzgar si el mundo es eterno o ha sido creado. Zanjadas estas tres graves y trascendentales cuestiones mediante una demostración correcta, volveremos después al tema de la creación del mundo y aduciremos al respecto todas las argumentaciones posibles.

Si tú eres del número de quienes se dan por convencidos con las razones de los *mutacálimes* y estimas hay en ellas una demostración de la creación del mundo, lo veo bien, y si no te parece demostrado, sino que la aceptas de los profetas, acatando su autoridad, no hay inconveniente en ello, ni preguntarás cómo puede ser verdadera la profecía si el mundo es

eterno, hasta que oigas lo que respecto a la misma hemos de exponer en el presente Tratado, ya que de momento no tratamos *ex profeso* esta cuestión. Lo que sí debes saber es que en las proposiciones formuladas por los «hombres de las raíces», es decir, los *mutacálimes* para afirmar la creación del mundo, se advierte un «trastrueque del cosmos», y «alteración en las leyes naturales establecidas», como verás, pues no puedo por menos de hablar de sus proposiciones y manera de argumentar.

En cuanto a mi método, es como sumariamente voy a describirlo. El mundo, digo yo, necesariamente ha de ser o eterno o creado. Si es creado, indudablemente tiene un Creador, dado que es una noción elemental que lo creado no se ha hecho a sí mismo, sino que otro distinto lo plasmó: por tanto, quien creó el mundo fue Dios. Ahora bien, admitido que el mundo sea eterno, síguese por fuerza, en virtud de tal o tal prueba, que existe otro ser distinto de todos los cuerpos existentes en el cosmos, que no es un cuerpo ni una facultad en un cuerpo, que es uno, permanente y eterno, que no tiene causa y es inmutable: Dios. Ves claramente que las pruebas de la existencia de Dios, de su unidad e incorporeidad han de tomarse necesariamente de la hipótesis de la eternidad del mundo: sólo así será perfecta la demostración, sea eterno el mundo o sea creado. Por eso hallarás que cuantas veces en mis escritos talmúdicos trato de los principios fundamentales e intento establecer la existencia de Dios, recurro a razonamientos orientados hacia la eternidad del mundo; no porque yo crea en ella, sino porque quiero fundamentar Su existencia (¡exaltado sea!) en nuestro credo mediante un método demostrativo en el cual no quepa discrepancia, a fin de no sustentar este dogma verdadero y trascendental sobre una base que cualquiera pueda minar o intentar demoler, o tal otro considerarlo como totalmente fantástico. Y eso, tanto más que las pruebas filosóficas de dichas tres cuestiones están tomadas de la naturaleza visible del ser, que no podrían ponerse en duda sino en virtud de ciertos prejuicios; en cambio, las pruebas de los *mutacálimes* están tomadas de las proposiciones contrarias a la naturaleza visible del ser, de manera que necesitan apelar al recurso de que nada tiene una naturaleza fija.

En este Tratado, al hablar de la «creación del mundo», yo te dedicaré un capítulo donde expondré cierta demostración atinente a esta cuestión, llegando a la meta anhelada por todo *mutacálime,* sin negar por ello la naturaleza del ser, ni oponerme a Aristóteles en nada de lo que él ha demostrado. En efecto, mientras la prueba que algunos *mutacálimes* han aportado para la creación del mundo y que es su más sólido argumento demostrativo, no han podido establecerla sin negar la naturaleza de todo el ser, en abierta oposición a todo lo expuesto por los filósofos, yo he llegado a una prueba similar sin controvertir la naturaleza del ser ni he necesitado trastrocar las cosas sensibles.

Parecióme conveniente exponerte las proposiciones generales mediante las cuales los *mutacálimes* asientan la temporalidad del mundo, así como la existencia, unidad e incorporeidad de Dios, y te mostraré su método al respecto, exponiendo las conclusiones de tales premisas. Después traeré a colación las proposiciones de los filósofos al respecto, y elucidaré su método. No me pidas que en este Tratado demuestre la verdad de éstas, que citaré sumariamente, pues encierran lo esencial de la Física y la Metafísica, como tampoco apetecerás someta a tu consideración en el mismo los argumentos de los *mutacálimes* sobre la verdad de las suyas, pues en eso han consumido su vida y la consumirán sus sucesores, y largamente pregonan sus libros. En efecto, todas esas proposiciones, con excepción de unas pocas, están en contradicción con lo que proclama la naturaleza del ser, y surgen las dudas, por lo cual han necesitado de exposiciones y controversias para afianzar cada proposición, resolver las perplejidades que se presentan al respecto, y rechazar hasta la misma evidencia que la rebate, si no hay otro ardid posible. Cuanto a las proposiciones de los filósofos, que sumariamente habré de exponerte, para comprobación de dichas tres cuestiones, a saber, la existencia, unidad e incorporeidad de Dios, en general son tales, que te darán la certidumbre tan pronto las escuches y hayas captado su significación. Algunas te indicarán de por sí los lugares de los libros de la Física y la Metafísica donde se demuestran; podrás, por consiguiente, buscar el lugar correspondiente, y someter a compulsa lo que de ella precise.

Ya te he indicado que fuera de Dios (¡exaltado sea!) y este mundo nada existe. Su existencia (¡exaltado sea!) no puede probarse si no es por este mundo, en su conjunto y detalles; se impone, por tanto, el examen del mismo, tal como es, y tomar las premisas de su naturaleza visible. Por consiguiente, es preciso conocer su forma y naturaleza ostensible: sólo entonces será factible la inferencia de lo que está fuera de él. Por tal motivo me pareció necesario anteponer un capítulo para exponerte el conjunto del universo, en forma narrativa, de lo que esté demostrado y su verdad fuera de duda. Seguirán otros capítulos donde enuclearé las proposiciones de los *mutacálimes,* con explicación de los métodos que emplean en la elucidación de dichas cuatro cuestiones[221]. Después añadiré otros capítulos para explicarte las proposiciones de los filósofos y sus métodos de argumentación sobre las mismas. Finalmente, presentaré a tu consideración mi propio método, como ya te anuncié, acerca de esas cuatro cuestiones.

---

221 Son las siguientes: existencia, unidad e incorporeidad de Dios, y creación del mundo.

Capítulo 72

[*El «ser» y la «naturaleza» en general; el universo y el hombre*]

Debes saber que este universo, considerado en su conjunto, constituye como una sola individualidad, y nada más; quiero decir, el globo del cielo supremo, con todo su contenido, es, a no dudarlo, un individuo[222], como Zayd y Omar, con el mismo título de individualidad. La diferencia entre sus respectivas substancias, es decir, las de este globo con todo lo que en él se encierra, son del orden de las que caracterizan a los miembros de una persona humana, pongo por caso. Lo mismo que Zayd, *v. gr.*, es un solo individuo, aunque compuesto de diferentes partes, como son la carne y los huesos, variedad de humores y de «espíritus», de igual modo dicho globo, en su totalidad, abarca las esferas y los cuatro elementos con sus componentes. No hay en él absolutamente ningún vacío: es un sólido pleno, cuyo centro radica en la bola terrestre; las aguas que envuelven la tierra, el aire a las aguas, el fuego al aire, el «quinto cuerpo»[223] al fuego. Hay muchas esferas, contenidas una en otra, y entre ellas no existe hueco ni vacío alguno, sino que se ciñen exactamente, aglutinadas entre sí, todas en uniforme movimiento circular, sin precipitación ni desaceleración; es decir, que ninguna de ellas se mueve ora más de prisa, ora más despacio, sino que cada una se atiene a su condición natural en cuanto a la velocidad y dirección de su movimiento. Esto, no obstante, algunas esferas están dotadas de una motilidad más rápida que otras, y la más veloz de todas es la que circunda el universo, es decir, la que tiene el movimiento «diurno», e imprime la marcha a todas las demás, simultáneamente con ella, como la parte se mueve con el todo, puesto que en su totalidad se hallan integradas en la misma. Estas esferas tienen centros diferentes: en unas coincide con el del mundo[224], en tanto que otras son excéntricas a él. Siguen algunas perpetuamente su movimiento de Oriente a Occidente, al paso que otras giran de Poniente a Levante. Todos los astros en estas esferas están integrados en una de ellas, fijos en su lugar, sin movimiento particular, y su aparente movimiento no es otro sino el propio del cuerpo al que pertenece. La materia de todo ese quinto cuerpo, dotado de movi-

---

222 «Platón en el *Timeo* presenta también el universo como una sola individualidad, como un todo animado y orgánico, de forma esférica; es asimismo la base la *Cosmología* de Aristóteles, expuesta en el tr. *Del Cielo* y el *Del Mundo*... La idea del *macrocosmos* y el *microcosmos*, que aparece esporádicamente en las alegorías del *Talmud* y los *Midrašîm*, se desarrolla sobre todo el tr. *'Abôt* de R. Natán, cap. 31, y el *Sefer Y'sîrāh* («Libro de la Creación»), y tiene aceptación, asimismo, en varios filósofos judíos de la Edad Media» (Mk).

223 Es el éter, que forma la substancia de las esferas celestes.

224 El centro de la Tierra, que, según el sistema antiguo geocéntrico, se consideraba como centro común del universo. Alude M. seguidamente a las *excéntricas*, que en el sistema astronómico de Tolomeo sirven para explicar ciertas irregularidades de movimientos de los astros.

miento orbital, no es como la de los cuatro elementos contenidos en su interior. El número de esas esferas que circundan el universo no puede en modo alguno ser inferior a dieciocho[225], si bien entra en lo posible sea superior: es una cuestión a examinar, como igualmente si hay «esferas de circunvolución» (epiciclos), que no rodean el mundo.

En el interior de la esfera más próxima a nosotros hay una materia diferente de la del quinto cuerpo, que ha recibido cuatro formas primitivas, origen de los cuatro cuerpos: tierra, agua, aire y fuego, y cada uno de los cuatro tiene su lugar natural propio, que no se encuentra en ningún otro en tanto perdura su naturaleza. Son cuerpos inanimados, sin vida ni percepción, ni se mueven por sí mismos, sino que descansan en sus lugares naturales. No obstante, si alguno se ve forzado a salir del mismo, desaparecida la causa operante, se moviliza para retornar a su propio lugar, porque tiene en sí el principio de su movilidad en línea recta, para regresar a su puesto, aun cuando carezca de virtualidad para permanecer en reposo o moverse, sino en dirección rectilínea. Tales movimientos en esos cuatro elementos, que tienden hacia sus lugares, son de dos clases: hacia la circunferencia, correspondiente al fuego y el aire, y hacia el centro, propio del agua y la tierra; llegados cada uno a su sitio, permanecen en reposo. En cuanto a los cuerpos que actúan circularmente, son vivos, dotados de un alma que los motoriza, no hay en ellos absolutamente ningún principio reposante, ni experimentan cambio alguno sino en la posición, por su movimiento circular. Empero, si tienen o no una «inteligencia» mediante la cual «conciben», es una cuestión solamente elucidable tras sutil especulación[226].

Por lo que se refiere al quinto cuerpo en su conjunto y su movimiento circular, por su mediación se origina en los elementos una actividad constrictiva que los obliga a salir de sus regiones; es decir, el fuego y el aire son empujados hacia el agua y todos penetran en el cuerpo de la tierra hasta sus profundidades, originándose una amalgama de elementos. Después comienzan a rebullirse para reintegrarse a sus regiones, y, como consecuencia, se desplazan asimismo parcelas terrestres de sus lugares, que se juntan con el agua, el aire y el fuego. En todo este proceso los elementos actúan unos sobre otros, con recíproco influjo, y la amalgama experimenta una transformación, apareciendo primeramente las diferentes especies de vapores, a continuación las de los minerales, omnímodas especies de plantas y de animales en gran número, conforme lo requiere la naturaleza de la conmixtión. Todo lo que nace y desaparece tiene su origen en los

---

[225] «Incluidas las *excéntricas*, se atribuían tres esferas a la Luna, tres a Mercurio y dos a cada uno de los restantes planetas, lo cual, con la esfera de las estrellas fijas y la del movimiento diurno, completa el indicado número de *dieciocho*» (Mk).

[226] *Vid.* II parte, cap. 4, donde se amplía esta cuestión.

elementos y a ellos retorna al metabolizarse. De igual modo, los elementos nacen los unos de los otros y se trastruecan de idéntica manera, dado que su materia general es única y ésta no puede existir sin forma, como tampoco ninguna forma física sujeta a nacimiento y transformación puede realizarse sin materia. Por consiguiente, el estado de las cosas en cuanto a generación y metabolismo de elementos y cuanto de éstos se origina y a ellos vuelve, previa corrupción, sigue un movimiento rotatorio similar al celeste, de manera que el movimiento de esta materia, «susceptible de forma», a través de las que en ella se suceden, puede compararse con el del cielo en su «lugar», retornando cada parte a sus respectivas posiciones.

De igual manera, así como en el cuerpo humano hay miembros dominantes y miembros dominados, que precisan para su sostenimiento de la dirección de aquel otro principal que los rige, análogamente en el cosmos universal existen partes preponderantes, como el «quinto cuerpo», que todo lo circunda, y partes supeditadas, que precisan de guía, como son los elementos y sus compuestos.

Otrosí, al igual que el órgano principal, que es el corazón, está en constante movimiento[227], y es el principio de toda moción que se produce en el cuerpo, en tanto que los restantes órganos corporales dependen de él y él les suministra por su sístole y diástole las facultades que precisan para sus funciones, análogamente la esfera celeste, con su movimiento, gobierna las demás partes del universo y ella es la que envía a todo lo existente las facultades de que esto goza, de tal manera que cualquier fenómeno que en el universo se origina tiene como primer principio la moción de la esfera celeste, y toda alma ínsita en un ser animado del cosmos tiene su inicio en la de dicha esfera. Has de saber que las facultades provenientes de la esfera celeste a este mundo son, como queda expuesto, en número de cuatro: una, que ocasiona la mezcla de su composición y que sin duda alguna basta para la producción de los minerales; otra, que infunde en toda planta un alma vegetativa; una tercera, que comunica alma vital a todo viviente, y, por último, la que confiere a todo ser dotado de razón un alma racional. Todo esto se realiza por mediación de la luz y las tinieblas, resultantes del fulgor de los astros y su revolución alrededor de la tierra[228].

Más todavía: así como si el corazón se para un instante, el individuo muere y todas sus funciones y facultades se paralizan, de igual manera si las esferas se detuviesen, sobrevendría el colapso del universo entero y el aniquilamiento de todo lo que contiene.

---

227 «Como advierte Ibn Falaquera (*Môrè^h ha-Môrè^h*, p. 48), no es del todo exacto decir que el corazón *se mueve,* pues no tiene movimiento de *locomoción,* sino solamente de *pulsación;* según él, el autor se refiere al movimiento de la sangre que pasa del corazón a las arterias» (Mk).

228 *Vid.* II parte, cap. 30.

Finalmente, lo mismo que la vida integral del animal depende del movimiento de su corazón, aunque posea otros miembros carentes de moción y sensibilidad, como son, p. e., los huesos, cartílagos, etc., así también todo este universo es como un solo individuo viviente, por obra de la esfera celeste, que es lo que el corazón para los cordados, aun cuando existan numerosos cuerpos inertes e inanimados.

Así hay que representarse el conjunto de esta esfera como un solo individuo, semoviente y dotado de alma, pues tal modo de representación es muy necesario, o al menos de gran utilidad, para la demostración de la unidad de Dios, según se expondrá[229], y mediante tal representación quedará patente asimismo que el Uno creó el uno.

Consiguientemente, así como es imposible que los miembros del hombre existan por separado como auténticamente tales, es decir, que el hígado o el corazón o la carne se encuentren disgregados, de igual manera no hay posibilidad de que los componentes del cosmos subsistan aisladamente en esta permanente existencia a que nos referimos, de suerte que el fuego exista sin la tierra, o la tierra sin el cielo, o viceversa.

Insistimos, así como en tal individuo humano determinada facultad conecta unos miembros con otros, los rige y provee a cada uno de aquello que necesita para salvaguardar su bienestar, y repele lo perjudicial, a saber, aquello que los médicos designan como la «potencia directriz» del cuerpo animal y suelen denominar «naturaleza», así también existe en el conjunto del cosmos una potencia que enlaza unas partes con otras, preserva de la muerte a las especies y conserva asimismo a los individuos, en la medida de lo posible, manteniendo de igual modo una parte de los individuos del universo. Es cuestión de examinar si tal fuerza actúa o no por medio de la esfera celeste.

En el cuerpo del sujeto humano hay cosas objetivadas: unas, como los órganos de la nutrición, tienen como finalidad la conservación del individuo; otras, como los órganos de la generación, la perpetuación de su especie, y las hay, *v. gr.*, las manos y los ojos, cuyo objetivo está en función de las necesidades que le apremian tocante a su nutrición, y otras semejantes. Hay también cosas sin una finalidad taxativa en sí mismas, pero ligadas como accesorias a la complexión de ciertos miembros, necesarias para alcanzar tal forma propia, a fin de realizar aquellas funciones para las cuales están destinados. En consecuencia, al hecho de que ciertas cosas estén supeditadas a otras, se unen, según exigencia de la materia, otras, como son, *v. gr.*, el cabello y el color del cuerpo; por tal motivo tales cosas carecen de regularidad y algunas, a menudo, faltan, originando entre individuos diferencias notables, lo cual no ocurre con los miembros. En

---

229 *Vid.* II parte, cap. 1.

efecto, no encontrarás un individuo que tenga el hígado diez veces mayor que otro, pero sí un lampiño de barba u otras partes del cuerpo, o que posea una barba diez o veinte mayor que la de otro, lo cual es frecuente en este orden de cosas; me refiero a diferencias en cuanto a cabello y color. Análogamente, en el conjunto del universo se dan especies cuya generación tiene un objetivo concreto, de una ordenación constante, y en las cuales solamente se presentan pequeñas anomalías en el ámbito de la especie, tocante a calidad y cantidad, y otras sin un objetivo fijo, pero que son consecuencia de las leyes naturales de la generación y metabolismo, como las varias especies de gusanos que brotan de los estercoleros o las de los bichos que se crían en las frutas putrefactas, o lo que nace de la corrupción de cosas húmedas, los vermes engendrados en los intestinos, etc. En términos generales, estimo que todo cuanto carece de la facultad de procrear su semejante pertenece a esta categoría, por lo cual observarás que no guardan orden, aun cuando necesariamente deban existir, como es el caso de los diferentes colores y clases de cabello en los individuos humanos.

Igualmente, así como entre éstos hay cuerpos de permanencia individual, como son las partes fundamentales, y cuerpos permanentes en la especie, pero no en el individuo, como son los cuatro «humores» (o temperamentos), también en el conjunto cósmico se dan cuerpos estables de persistencia individual, como el susodicho quinto cuerpo con todas sus partes, y cuerpos persistentes en la especie, como son los elementos y sus compuestos. Asimismo, como las facultades del hombre que requiere su nacimiento y pervivencia mientras persiste son las mismas que motivan su destrucción y desaparición, de igual modo, en todo el mundo de la generación y metabolismo, las causas del nacimiento son idénticas a las de la destrucción. Ejemplo: si las cuatro facultades que se encuentran en el cuerpo de todo ser autonutricio, a saber: atractiva, retentiva, digestiva y expulsiva, pueden parecerse a las intelectuales, al extremo de no obrar sino lo adecuado, a su debido tiempo y en la consentánea medida, el hombre se vería inmune de graves calamidades y numerosas dolencias; mas como eso no es posible, sino que cumplen funciones físicas, sin reflexión ni discernimiento y sin comprender en absoluto lo que realizan, el resultado es que son el origen de rigurosas enfermedades y desdichas, a pesar de ser el instrumento operativo del nacimiento y la conservación del ser viviente mientras subsiste. Expliquémonos. Si la facultad atractiva, p. e., no captara sino lo conveniente en todos los aspectos y solamente en la medida necesaria, veríase el hombre exento de no pocos morbos y molestias. Mas como no es así, sino que acarrea todo cuanto se presenta, del orden de su aliciente, aun cuando esa materia rebase algún tanto la cantidad y calidad, resulta forzosamente que atrae materia que es más cálida o más

fría, más espesa o más fina, o más cuantiosa de lo preciso. En consecuencia, las venas se hinchan, sobreviene la obstrucción y la putrefacción, la calidad de los humores se corrompe, y su cantidad se altera; se presentan enfermedades como la sarna, prurito y verrugas, o graves perturbaciones, como el tumor canceroso, elefantiasis y gangrena, de manera que la forma de uno o varios miembros del cuerpo sufre trastornos. Lo propio acontece con las restantes de las cuatro facultades.

Pues bien, absolutamente lo mismo ocurre en todo el universo: aquello que origina el nacimiento de lo existente y prolonga su existencia temporalmente, a saber, la mezcla de elementos producida por las facultades de la esfera celeste que los moviliza y en ellos se infunde es la causa misma que acarrea sobre el cosmos causas de destrucción, como torrentes, aguaceros, nieve, granizo, huracanes, trueno, relámpago, contaminación del aire o tremendas catástrofes, que destruyen una o más ciudades y hasta una comarca, *v. gr.*, hundimientos del suelo, terremotos, huracanes, desbordamientos de aguas de los mares y los abismos.

Advierte que, pese a lo que dejamos dicho respecto a la semejanza existente entre el universo mundo y el individuo humano, no es ésa la razón de haberse dicho del hombre que es un «microcosmos», pues tal semejanza podría hacerse extensiva a cualquier individuo entre los animales de organismo completo, y, sin embargo, nunca habrás oído dijera ninguno de los antiguos que el asno o el caballo sean un microcosmos. Si se afirmó del hombre, es por lo que le distingue particularmente, cual es la «facultad intelectiva», quiero decir el «intelecto hílico», cosa que no se encuentra en ninguna otra especie animal. La razón es que ningún individuo entre los animales necesita de pensamiento, reflexión ni dirección para la prosecución de su existencia: va y se desenvuelve conforme a su naturaleza, come lo que halla conveniente para él, se alberga en el sitio oportuno, se aparea con la hembra que encuentra cuando está en celo, si es que tiene una época para ello. Con esto el individuo dura el tiempo que debe durar y se perpetúa la continuidad de su especie; no precisa en absoluto de otro individuo de su especie que le auxilie y ayude para su conservación, de manera que éste realice cosas que el otro no pueda por sí mismo. Distinto y único es el caso del hombre. Si suponemos un individuo solitario, al margen de todo régimen, semejante a los animales, perecería sin demora, ni podría subsistir un solo día, salvo contingencia, quiero decir que encontrara casualmente algo con que sustentarse. En efecto, los alimentos necesarios para su manutención precisan trabajo y larga preparación, que solamente a fuerza de reflexión y diligencia, con la ayuda de múltiple instrumental y numerosas personas, cada una encargada de particular función, puede realizarse. Por eso se necesita quien los guíe y reúna, a fin de que su sociedad se organice y perpetúe y puedan prestarse mutua ayuda.

Lo mismo para preservarse del calor en la estación estival y del frío en la invernal, para ponerse a cubierto de lluvias, nieves y vientos necesita numerosos preparativos, que no pueden efectuarse sino mediante reflexión y diligencia. Por tal motivo está dotado de esa facultad racional, mediante la cual piensa, reflexiona y obra, y prepara con ayuda de diversas artes sus alimentos, albergue y vestido. Con ella gobierna todos los miembros de su cuerpo, a fin de que el dominante haga lo que deba hacer, y los dominados lo sean según proceda. Por esta razón, si tú imaginaras allá en tu interior un individuo humano privado de esa facultad y abandonado a la sola naturaleza animal, no tardaría en perecer y quedar aniquilado. Es ésta una facultad noble en extremo, más que todas las de los animales, al par que recóndita; sin ella no podría comprenderse, a primera vista, por el simple sentido común, su verdadera naturaleza, como es el caso de las restantes facultades naturales.

Así, en el universo hay algo que rige el conjunto y pone en movimiento su órgano principal, al cual comunica su poder motor, de manera que sirva para gobernar a los demás; y si uno se imaginara que tal cosa pudiera desaparecer, toda esa esfera, tanto la parte dominante como la dominada, cesaría de existir. Eso es lo que perpetúa la permanencia de la esfera y de cada una de sus partes, y es Dios (¡exaltado sea Su nombre!). Sólo en este sentido se ha llamado al hombre «microcosmos», porque tiene en sí un principio que rige su conjunto, y por esta razón Dios (¡exaltado sea!) ha sido designado en nuestra lengua como «vida del mundo», y se ha dicho: *«Juró por la Vida del mundo* (o: juró por Él que eternamente vive)» (Dn 12[7])[230].

Has de saber que la comparación que hemos establecido entre el conjunto del universo y el individuo humano solamente ofrece discrepancia en tres puntos: 1.º El miembro dominante en todo animal cordado saca provecho de los dominados, que le reportan utilidad. Por el contrario, nada semejante ocurre en el ente universal, sino que nada de cuanto ejerce influencia directriz o comunica una facultad obtiene provecho alguno de la parte regida, su donación es como la del hombre bienhechor y compasivo, que obra por generosidad de carácter y excelente disposición, no por esperanza de recompensa; más aún, por asemejarse a Dios (¡exaltado sea!). 2.º En todos los animales que tienen corazón, éste se halla situado en medio, y los demás miembros por él dominados le rodean, con el fin de serle útiles, preservándole y salvaguardándole, para que no le sobrevenga daño del exterior; pero en el conjunto del universo es al contrario: su parte más noble envuelve a la inferior, porque ésta se halla a cubierto

230 Sobre la semántica de la palabra *ʿôlām, vid. supra.* El autor la toma aquí, como en otros lugares, en la acepción de *mundo, universo.*

de recibir una impresión externa, y aunque fuera vulnerable, no hay fuera de ella otro cuerpo que pueda influenciarla, pues ella es la que actúa sobre cuanto hay en su centro, y no le llega impresión alguna ni facultad de otro cuerpo que pueda impresionarla. Hay, no obstante, aquí cierto parecido, y es que todo aquello de los miembros del animal que está más alejado del miembro rector es menos noble que lo más próximo, y, análogamente, en el conjunto del universo cuanto más cerca del centro se hallan los cuerpos, más se deslucen, su substancia es más crasa, más pesado su movimiento y su brillo y transparencia desaparecen debido a su alejamiento del cuerpo noble, luminoso, diáfano, móvil, sutil y simple, cual es la esfera celeste; pero, a medida que un cuerpo se le aproxima, adquiere de él algo de esas propiedades en razón de esa confinidad, y goza de cierta superioridad sobre aquello que se encuentra por debajo de él. 3.º Dicha facultad racional se halla ínsita en un cuerpo y es inseparable del mismo, en tanto que Dios (¡exaltado sea!) no es facultad radicada en el cuerpo del universo, sino separado de todos los componentes de éste. Su gobierno (¡exaltado sea!) y Su providencia alcanzan al universo entero de tal manera que su verdadera realidad se nos escapa y las facultades humanas son incapaces de comprender, dado que es demostrable que Él (¡exaltado sea!) está separado del mundo, del cual es independiente[231], y, por otra parte, existe una prueba de que Su gobierno y providencia se extienden a cada una de las partes del mundo, por pequeña e insignificante que sea. ¡Loor a Aquél cuya perfección nos maravilla!

Ten presente que era conveniente la comparación entre Dios (¡exaltado sea!) y el universo con la relación existente entre el «entendimiento adquirido» y el hombre, dado que ésa no es una facultad ligada a un cuerpo, separado como está, en realidad, del cuerpo sobre el cual «se infunde». En cuanto a la facultad racional, es comparable con las Inteligencias de las esferas separadas que se encuentran en los cuerpos. Ahora bien, la cuestión de las inteligencias de las esferas, la existencia de las inteligencias separadas y la representación del «intelecto adquirido», igualmente separado, son asimismo materias de especulación e investigación, obscuras aunque verdaderas, sujetas a numerosas dudas y expuestas a las impugnaciones de la crítica y a las cavilaciones de los sofistas. Por ello hemos preferido en un principio que te representaras el universo en forma patente, de manera que entre lo expuesto lisa y llanamente nada pueda negarse, si no es por quien pertenezca a una de estas dos clases de personas: quien ignore hasta lo más evidente, como es el caso del que, no siendo geómetra, desconoce las nociones matemáticas ya demostradas, o quien opta por aferrarse a una opinión preconcebida y engañarse a sí mis-

[231] *Vid. supra*, caps. 69 y 70; *ítem infra*, II parte, cap. 4.

mo. Pero quien desea consagrarse a una especulación verdadera deberá estudiar para imbuirse en la verdad de todo cuanto dejamos expuesto y adquirirá el convencimiento de que tal es la forma de ese Ser permanente cuya existencia está fuera de duda. Si desea aceptarlo de quien lo conoce por rigurosa demostración, acéptelo, y formule sobre esa base sus silogismos y pruebas; pero si no opta por la simple tradición, ni siquiera en estos principios, profundice en el estudio y verá claramente que las cosas son así. *«Mira: esto es lo que he observado. ¡Así es! ¡Atiende y sábelo (para tu bien)!»* (Jb 5[27]).

Tras este preámbulo, abordaré la exposición que había prometido explanar y elucidar[(232)].

Capítulo 73

[*Las doce proposiciones fundamentales de los* mutacálimes; *sumaria exposición de cada una*]

Las proposiciones generales enunciadas por los *mutacálimes*, a pesar de la diversidad de opiniones y multiplicidad de métodos, que precisan para afianzar lo que quieren afirmar a propósito de las susodichas cuatro cuestiones, son Doce. Te las citaré primeramente, y a continuación te explicitaré el sentido de cada una y sus consecuencias:

La I proposición atestigua la «substancia simple» (átomos)[(233)];
la II, la existencia del «vacío»;
la III, que el tiempo se compone de instantes;
la IV, que la substancia es inseparable de numerosos accidentes;
la V, que en la «substancia simple» (átomo) radican los accidentes, de que hablaré, y de los cuales es inseparable;
la VI, que el accidente no dura dos unidades de «tiempo» (instantes);
la VII, que la norma es idéntica para las «capacidades» y para las «privaciones», y todas ellas son accidentes reales, necesitados de agente;

232 Es decir, las proposiciones de los *mutacálimes* y sus demostraciones relativas a las cuatro cuestiones mencionadas al final del cap. precedente.

233 «La hipótesis de los *átomos*, íntimamente ligada con la del *vacío*, la tomaron los *mutacálimes* de los antiguos filósofos griegos... Pero al resucitar las hipótesis de Demócrito y Epicuro, agregando la de los *átomos del tiempo*, los *mutacálimes*, lejos de arredrarse ante las consecuencias, trataron de compaginar esa doctrina con el dogma de la creación *ex nihilo*, quitando a los átomos la eternidad y suponiéndolos creados por Dios» (Mk). El atomismo pasó por diversas vicisitudes en la Historia de la Filosofía y la Ciencia, y los escolásticos la impugnaron tenazmente. En nuestros días, la llamada «era atómica», ha adquirido inesperada categoría y tremendas derivaciones.

la VIII, que en ningún ser, es decir, las criaturas todas, hay nada fuera de substancia y accidente, y que la «forma física» es asimismo un accidente;

la IX, que los accidentes no son soportes unos de otros;

la X, que lo «posible» no debe considerarse a través de la correspondencia entre el ser y su representación mental;

la XI, que tocante a la inadmisibilidad del «infinito», no hay diferencia entre «acto» y «potencia» o accidentalidad, es decir, que importa poco existan simultáneamente las cosas infinitas, o que se las suponga compuestas de lo que es y lo que ya no es, es decir, la infinitud «por accidente»: todo eso, dicen, es inadmisible;

y la XII consiste en la aseveración de que los sentidos son causa de error y muchas percepciones les son elusivas, por lo cual, no pueden constituir norma de juicio, ni deben tomarse en absoluto como principios demostrativos.

Tras esta enunciación, abordaré la explicación sucesiva de su sentido y consecuencias.

I. Primera proposición: Parte del supuesto que considera el universo entero, a saber, todos los cuerpos que lo integran como un conjunto de pequeñísimas partículas indivisibles, cada una de las cuales carece en absoluto de cantidad, pero al conglomerarse unas con otras, su acumulación ya tiene cantidad y se convierte en un cuerpo. En opinión de algunos, si se reúnen dos partículas, cada una constituye un cuerpo, con lo cual ya son dos. Todas estas partículas son semejantes y pariguales entre sí, no existe entre ellas diferencia de ninguna clase. Sostienen que es imposible exista cuerpo alguno que no esté compuesto de estas partículas pariguales por «yuxtaposición», de modo que, para ellos, el nacimiento consiste en la reunión, y la corrupción, en la separación. Pero no llaman así a este segundo proceso, sino que dicen: los nacimientos son aglomeración, separación, movimiento y reposo. Afirman también que dichas partículas son numéricamente ilimitadas en el cosmos, contra lo que creían Epicuro y otros adeptos de la teoría atómica, y aseguran que Dios (¡exaltado sea!) está creando constantemente esas substancias cuando es su beneplácito, y que su aniquilamiento es igualmente posible. Ya te expondré sus opiniones respecto a la «privación» de la substancia.

II. Segunda proposición: Afirmación del «vacío». Los «hombres de las raíces» creen igualmente que el vacío existe, consistente en cierto espacio, o espacios, donde no hay nada absolutamente, carentes de todo cuerpo y privados de toda substancia. Esta proposición les es necesaria una vez admitida la primera, porque si el cosmos está lleno de dichas par-

tículas, ¿cómo podría moverse lo sujeto a movimiento? Porque tampoco cabe imaginarse los cuerpos incrustándose unos en otros, y esas partículas no pueden juntarse ni separarse sino mediante el movimiento. Se ven, pues, forzados a admitir el «vacío», para que esas partículas puedan reunirse o disgregarse, posibilitando el movimiento en ese vacío, donde no hay cuerpo ni ninguna de dichas substancias.

III. Tercera proposición: Su aseveración de que el tiempo consta de «instantes», a saber, que hay muchas unidades de temporaneidad, las cuales, por su efímera duración, excluyen la división. También esta proposición les es necesaria, por efecto de la primera; pues habiendo visto sin duda las pruebas con que Aristóteles demostró son la extensión, el tiempo y la locomoción, las tres cosas pariguales en orden al ser, quiero decir, tienen una misma correlación mutua, y cuando una de ellas se divide, las otras dos igualmente, en la misma proporción, forzosamente hubieron de reconocer que si el tiempo fuera continuo y divisible hasta el infinito, seguiríase por necesidad que habría de ser divisible aquella parcela propuesta como infrangible, e, igualmente, admitiendo que el espacio sea continuo, por fuerza habría de aceptarse la divisibilidad de este «instante» de tiempo propuesto como indivisible, según expone Aristóteles en la *Acroasis* («auscultación física»). Por eso formularon el principio de que la extensión no es continua, sino integrada por partículas, en las que la divisibilidad llega a un término, y, análogamente, el tiempo se inserta en «instantes» que no admite división. Por ejemplo: una hora tiene 60 minutos, el minuto 60 segundos y el segundo 60 tercios; el proceso, según ellos, llegará a parcelas como, *v. gr.*, décimas, o aun menores, inmensurables, y que, como (los átomos) de la extensión, no admitirán fracción. En consecuencia, el tiempo es cuestión de posición y orden, no han captado en modo alguno la verdadera entidad del mismo. Así tenía que ser, pues si los filósofos más competentes se embrollaron en cuanto a la noción del tiempo y algunos de ellos no llegaron a comprenderla, al extremo de que Galeno afirmó ser cosa divina, de inasequible realidad, cuánto más ésos, que no paran mientes en la naturaleza de cosa alguna.

Escucha ahora lo que han tenido que admitir y profesan como consecuencia de dichas tres proposiciones. El movimiento —dicen— es el tránsito de un átomo perteneciente a esas partículas de substancia simple a otro contiguo, de lo cual se deduce que ningún movimiento es más rápido que otro. En virtud de esta hipótesis —afirman—, cuando tú ves que dos cosas en movimiento recorren en un mismo tiempo distancias diferentes, la causa no estriba en que el movimiento de la que efectúa mayor recorrido sea más veloz; la razón es que, en ese movimiento que llamamos lento, entran más intervalos de reposo, y en el que designamos como

acelerado, hay menos intervalos pausantes. Ante la objeción de la flecha lanzada de un arco tenso, su contestación es que también ésta tiene movimientos interrumpidos oír intervalos de reposo, y si piensas se mueve con movimiento continuo, ello es debido a ilusión de los sentidos, pues muchas cosas escapan a la percepción sensorial, como plantean en la proposición duodécima. Al argüirles nuevamente: ¿No habéis observado que, al efectuar la muela de molino un giro completo, la parte que cae dentro de su circunferencia recorre la extensión del círculo mayor en el mismo tiempo en que la más próxima al centro recorre el círculo menor? Consiguientemente, el movimiento de la circunferencia es más rápido que el del círculo interior; no podéis afirmar, por tanto, que en el movimiento de esta última parte haya un número mayor de unidades de reposo, dado que todo el cuerpo —me refiero al de la muela— es uno y continuo. A esto responden que en la revolución sepáranse sus partes, y los intervalos de reposo que entran en cada una que gira cerca del centro son más numerosos que los de la más alejada del mismo. Pero —se les replicaría—: ¿Cómo es que la muela, cuerpo único, irrompible a golpes de martillo, se quiebra al girar, y seguidamente se vuelve a juntar al reposar, tornando a su anterior estado? ¿Y cómo no se advierte que sus partes se han separado? Para responder se han servido precisamente de la duodécima proposición: que no ha de atenderse a la percepción sensorial, sino a la intelectiva.

No has de pensar sea lo expuesto lo más absurdo de esas tres proposiciones, sino que lo resultante de la creencia en el vacío es todavía más sorprendente y más desrazonado, y lo que te he declarado acerca del movimiento no es más ilógico que admitir, como procedería de acuerdo con tal sistema, sea la diagonal del cuadrado igual a un lado, hasta el extremo de sostener algunos de ellos la inexistencia del mismo. En conclusión, de conformidad con la primera proposición, todas las demostraciones geométricas quedan invalidadas, y la cuestión se inscribe en una de estas dos categorías: *una parte* sería enteramente anulada, como, p. e., las propiedades de inconmensurabilidad y de conmensurabilidad de líneas y planos, la existencia de líneas racionales e irracionales y todo el contenido del libro X de Euclides y similares; *otra parte,* la de las demostraciones no absolutas, como, p. e., el problema de la división de una línea en dos partes iguales, puesto que si el número de sus átomos es impar, no será factible tal división, según su hipótesis.

Has de saber, asimismo, que el famoso *Libro de los artificios,* de los Banu Šākīr [234], contiene más de cien «artificios», todos ellos demostrados

[234] Son los tres hijos de Musa ibn Śākir, llamados Muhammad, Aḥmed y Al-Ḥaˢsān (mediados del siglo IX). Fueron decididos factores de la introducción de la cultura griega entre los árabes, al par que se hicieron famosos por sus escritos en las diferentes ramas de las Ciencias matemáticas (Mk).

y llevados a la práctica; y, si el vacío existiera, ni uno siquiera sería válido, y gran número de obras hidráulicas no habrían sido viables. Sin embargo, se ha pasado la vida argumentando para confirmar esas proposiciones y otras tales. Volvamos a la explicación de las restantes proposiciones susodichas.

IV. Cuarta proposición: «Los *accidentes* existen —dicen ellos—; son nociones añadidas a la noción de *substancia,* y no hay cuerpo que no los tenga.» Si tal proposición no tuviera mayor alcance, sería verdadera, clara y evidente, sin lugar a dudas. Pero sostiene que, si una determinada substancia carece del accidente de la vida, necesariamente habrá de tener el de la muerte, dado que todo recipiente, entre dos opuestos, fatalmente tendrá uno. Así —dicen— estará dotado de color y gusto, movimiento o reposo, agregación o separación. Si posee el accidente de la vida, necesariamente ha de tener otra clase de accidentes, tales como la ciencia o la ignorancia, la voluntad o su contrario, el poder o la impotencia, la percepción o alguno de sus opuestos. En suma, todos los posibles en un ser vivo forzosamente ha de tenerlos, o uno de sus contrarios.

V. Quinta proposición: «En el átomo —dicen— se dan esos accidentes, y no pueden faltarle.» Explican el sentido de esta proposición aseverando que cada uno de esos átomos creados por Dios tiene accidentes ineludibles, como son el color, el olor, el movimiento o el reposo, exceptuada la cantidad, puesto que son ajenos a la misma, ni llaman ellos accidente a la cantidad ni en ella reconocen la idea de accidente. De conformidad con esta proposición, estiman no puede afirmarse de ninguno de los accidentes que se encuentran en cualquiera de los cuerpos sea propio de la totalidad del mismo, sino que, en su sentir, existe en cada uno de los átomos componentes de tal cuerpo. Por ejemplo, en ese montón de nieve, la blancura no se encuentra solamente en su conjunto, sino que cada uno de sus átomos es blanco, y por ello la blancura se da en su totalidad. De igual modo sostienen, respecto al cuerpo movido, se mueve cada uno de sus átomos, razón por la cual todo él se halla en movimiento. Análogamente, la vida existe, en su opinión, en cada una de las partes del cuerpo vivo, y de idéntica manera, tocante a la sensibilidad, cada átomo de este conjunto sensitivo está dotado, a su juicio, de sensibilidad, puesto que la vida, la sensibilidad, el intelecto y la ciencia son, a su entender, accidentes, al igual que la negrura y la blancura, conforme expondremos en sus doctrinas. En orden al alma tienen discrepancias. Según la opinión predominante, es un accidente localizado en uno solamente de todos los átomos que compone, *v. gr.,* al hombre; si el conjunto se denomina *animado* es porque en él está integrado ese átomo. Los hay, no obstante, que afirman ser el alma un cuerpo compuesto de átomos sutiles, dotados induda-

blemente de cierto accidente que les es propio, debido al cual se convierte en alma. Esos átomos —aseguran— mézclanse con los del cuerpo, y, en consecuencia, se empeñan en que el alma es un accidente. En cuanto al intelecto, observo en ellos conformidad en afirmar es un accidente radicado en uno de los átomos del conjunto inteligente. Con respecto a la ciencia, existe entre ellos perplejidad sobre si existe como accidente en cada uno de los átomos del conjunto dotado de conocimiento, o solamente en uno. Pero de ambas opiniones se deducen consecuencias absurdas.

Cuando se les objeta que la mayoría de los metales y piedras los hallamos dotados de intenso color, que desaparece al ser pulverizados, pues al proceder así, la esmeralda, de fuerte color verde, se torna blanca, prueba de que tal accidente compete al conjunto y no a cada una de sus partes, y, lo que aún es más evidente, cuando se seccionan las partes de un ser vivo, ya no están vivas, lo cual evidencia que ese concepto está constituido por el todo y no por cada una de las partes, como contestación a todo eso afirman que el accidente carece de duración, más bien es constantemente creado, teoría que expondré en la proposición siguiente.

VI. Sexta proposición: El accidente no persiste durante dos tiempos. El sentido de la misma es el siguiente. Piensan que Dios (¡ensalzado y magnificado sea!), al crear la substancia, crea al par en ella toda clase de accidentes, según su voluntad, y no cabe atribuir a Dios (¡ensalzado sea!) el poder de crear una substancia sin accidente, porque eso es imposible. La verdadera noción de accidente estriba en que no puede durar ni subsistir dos tiempos, quiero decir, dos instantes; al ser creado, desaparece y no perdura, y Dios crea otro de la misma especie, el cual, a su vez, se esfuma, y Él crea un tercero de la misma especie, y así indefinidamente, siempre que a Dios Le place perpetuar tal especie de accidente. Si Él (¡ensalzado sea!) quiere crear otra especie de accidente, lo crea; pero, si desiste de tal creación y no produce semejante accidente, tal substancia deja de existir. Tal es la opinión de una parte —la mayoría— de los susodichos, esa es la creación de los accidentes de que hablan. Esto no obstante, algunos de los *Mutazilíes* sostienen que hay accidentes que duran cierto tiempo, en tanto que otros no subsisten dos instantes; pero no tienen al respecto norma a que atenerse como para poder decir: tal especie de accidentes perdura y tal otra, no. Lo que les ha inducido a esa opinión es el no admitir existe en absoluto una naturaleza y la de tal cuerpo, pongamos por caso, exige sea afectado por determinados accidentes, sino que se empeñan en afirmar que Dios (¡ensalzado sea!) creó esos accidentes instantáneamente, sin la naturaleza como intermediario, ni cosa alguna. Afirmado esto, síguese de necesidad, desde su punto de vista, que el accidente no perdura. En efecto, si dices que dura cierto tiempo y seguida-

mente se extingue, se impondría preguntarse qué es lo que le ha hecho extinguirse; y si se contesta que Dios lo reduce a la nada cuando Le place, esto no es admisible en su opinión, por cuanto el agente no origina lo inexistente, que precisa de efectuante, sino que cuando éste se abstiene de obrar, el efecto deja de producirse, lo cual, en cierto sentido, es verdad. Por ello, partiendo del supuesto que no hay ley natural constrictiva de la existencia o inexistencia de nada, llegaron a pensar que los accidentes son creados de una manera sucesiva. Por lo tanto, afirman, algunos, cuando Dios quiere la existencia de una substancia, no crea en ella accidente, y se extingue. Otros, en cambio, aseguran que si Dios quisiera destruir el mundo, crearía el agente destructor sin *substrato, destrucción* que neutralizaría la *existencia* del cosmos.

En virtud de esta proposición, sostienen respecto a tal vestido, que creemos haber teñido de rojo, no somos nosotros quienes lo han teñido, sino Dios quien ha hecho aparecer en él ese color, al juntarse con el matiz rojo, que se nos figura se ha adherido al vestido, pero insisten en que no es así. Y no solamente eso, sino llegan incluso a sustentar que Dios (¡ensalzado sea!) ha establecido como *cosa habitual* no surja el color negro, pongo por caso, sino al juntarse el vestido con el índigo. Sin embargo, el negro creado por Dios cuando el objeto a ennegrecer se unía con el color negro, no subsiste, sino que se esfuma en el instante preciso en que Dios crea otro negro. Igualmente, Dios ha substituido el *hábito* de crear, tras la desaparición de ese negro, no un color rojo o amarillo, sino un negro similar. De conformidad con tal hipótesis han deducido que los conocimientos de una determinada cosa que ahora tenemos, no son idénticos a los que teníamos ayer, sino que se esfumaron, sustituidos por otros similares. Es así —dicen— porque el conocimiento es un accidente. De igual manera, quien cree es el alma un accidente, deberá admitir por fuerza que en cada ser animado se han creado cien mil almas, pongo por caso, en cada minuto, pues el tiempo, en su opinión, como sabes, se compone de instantes indivisibles.

En virtud de la misma proposición sostienen que cuando el hombre vuelve el cálamo, no es él quien lo vuelve, porque ese movimiento que surge es un accidente originado por Dios en el cálamo. De igual modo, el movimiento de la mano, que, a nuestro juicio, vuelve el cálamo, es un accidente creado por Dios en la mano que se mueve. Sólo Dios ha instituido, como *hábito,* que el movimiento de la mano acompañe al del cálamo sin que a la mano incumba influencia alguna ni causalidad en el movimiento del mismo, porque —dicen— el accidente no rebasa su *substrato.* Unánimemente admiten que el vestido blanco introducido en la cubeta de índigo y teñido, no fue éste el que lo ennegreció, puesto que lo negro es un accidente en el cuerpo del mismo, y no puede pasar a otro. No hay

cuerpo alguno que ejerza una acción; el último efectuante es únicamente Dios, y Él es quien ha originado lo negro en el cuerpo del vestido al ponerse en contacto con el índigo, por ser ése el *hábito* que Él estableció. En conclusión, no puede en modo alguno afirmarse: esto es causa de esto otro. Tal es la opinión predominante, y algunos que admitieron la causalidad han sido reprobados. Sin embargo, tocante a los actos humanos existen discrepancias. La doctrina prevalente, sobre todo en la masa de los *'Ašariyya,* es que para el movimiento del susodicho cálamo Dios creó cuatro accidentes, sin causa recíproca, tan sólo coexistentes. Es el primero mi voluntad de movilizar el cálamo; segundo, mi facultad de moverlo; tercero, la moción misma humana, esto es, el movimiento de la mano, y cuarto, el meneo del cálamo. Piensan ellos que cuando alguien apetece una cosa y la ejecuta, se le ha creado previamente la voluntad, como también la facultad operativa de aquello que apetecía y el acto mismo, pues él no actúa en virtud de la facultad creada en él, la cual carece de influjo sobre la acción. No obstante, los *mutazilíes* afirman que obra por medio de la facultad en él creada, y algunos entre los *'Ašariyya* defienden que la facultad creada ejerce cierto influjo sobre la acción y a ella concurre, opinión reprobada por la mayoría. Esa voluntad creada, según general opinión, así como la facultad y la acción igualmente creadas, a juicio de algunos, son accidentes sin persistencia: Dios es quien crea en ese cálamo movimiento tras movimiento, lo cual continúa en tanto aquél se mueve. Para que repose, es preciso que Dios cree igualmente el reposo sin interrupción, sucesivamente, hasta que el cálamo descanse.

Así, en cada uno de esos *instantes,* quiero decir, las unidades de *esos átomos del tiempo,* Dios crea un accidente en todo ser individual, sea ángel, esfera celeste, etc., sin solución de continuidad. Eso es —afirman— creer en verdad que Dios es *eficiente,* y quien no crea que Dios obra así, niega, según ellos, que Dios sea eficiente. Pero, en mi opinión y la de todo hombre sensato, a tales teorías se les puede aplicar: *«¿Queréis poder engañarle como se engaña a un hombre?»* (Jb 13[9]). Eso es pura *mofa.*

VII. Séptima proposición: «Las *privaciones de las capacidades,* según ellos, son realidades existentes en el cuerpo, añadidas a su substancia y, por ende, también accidentes reales. Están siendo creados constantemente, de manera que, al desaparecer uno, se crea otro.» He aquí su explicación. No admiten que el reposo sea la *privación del movimiento,* ni que la muerte sea la *exclusión de la vida,* ni la ceguera la *eliminación de la vista,* ni nada semejante a eso, en cuestión de *privación de capacidades.* A su juicio, la ley del movimiento y el reposo es como la del calor y el frío, porque así como éstos son dos accidentes, que se dan en otros tantos substratos, caliente y frío, de igual manera el movimiento es un accidente creado en el

semoviente, y el reposo, otro accidente que Dios crea en el reposante. Éste tampoco dura dos tiempos, como se dijo antes en la proposición precedente; por lo cual, hallándose el cuerpo en estado de quietud, Dios, según ellos, crea el reposo para cada una de sus partículas, y desaparecida una quietud, crea otra mientras el sujeto continúe en descanso. Exactamente lo propio ocurre, en su opinión, con el conocimiento y la ignorancia, la cual, en su sentir, es un accidente positivo y no cesa en su desaparición y su recreación en tanto el ignorante desconozca una cosa.

Lo propio acontece con la vida y la muerte: ambas son, a su juicio, accidentes, y afirman categóricamente que, mientras el viviente está vivo, posee una vida que desaparece y otra que es creada; mas cuando Dios quiere que se muera, crea en él el accidente de la muerte, tras la desaparición del accidente de la vida, que no dura dos tiempos. Todo eso afirman de modo categórico. De tal hipótesis se deduce necesariamente que el accidente de la muerte, creado por Dios, desaparece también en el instante mismo y Dios crea otra muerte, sin lo cual la muerte no duraría. Pero así como crea una vida tras otra, así también crea muerte tras muerte. ¡Yo quisiera saber hasta cuándo Dios seguirá creando el accidente de la muerte en la muerte! ¿Hasta tanto conserve su forma exterior, o mientras subsista uno de sus átomos? Porque el accidente de muerte producido por Dios lo crea, a su juicio, en cada uno de esos átomos. Ahora bien, encontramos dientes molares de muertos que datan de miles de años, lo cual prueba que Dios no ha aniquilado esa substancia, y, siendo así, ha seguido creando el accidente de la muerte durante todos esos millares de años, de tal manera que a muerte desaparecida, muerte creada. Tal es la opinión de la mayoría. Esto no obstante, algunos de los *mutazilíes* admiten que ciertas *privaciones de capacidad* no son entidades existentes, y afirman, en consecuencia, que la importancia es falta de potencia, y la ignorancia, falta de conocimiento, pero no lo hacen extensivo a toda privación, ni aceptan sea la oscuridad privación de luz, como tampoco el reposo privación de movimiento, más bien miran algunas de esas privaciones como entidades, y otras, como privaciones de capacidad, según les conviene respecto a su credo, como han hecho en orden a la persistencia de los accidentes, que unos duran bastante tiempo, en tanto otros ni siquiera dos tiempos. Su propósito, en general, es suponer un Ente cuya naturaleza se acomode a sus teorías y creencias.

VIII. Octava proposición: «Solamente existen substancia y accidente, y las formas físicas son también accidentes.» Explicación: Según ellos, los cuerpos todos están compuestos de átomos semejantes, conforme expusimos en la primera proposición, diferenciándose unos de otros tan sólo por los accidentes. Por tanto, a su entender, la animalidad, la

humanidad, la sensibilidad, la racionalidad son todas ellas accidentes, al modo que la blancura y negrura, amargor y dulzor, de suerte que la diferencia entre un individuo de determinada especie y otro de distinta es como la existente entre individuos petenecientes a una misma. Como consecuencia, en el cuerpo del cielo, al igual que en el de los ángeles y hasta en el supuesto trono de gloria, ellos ven idéntica substancia que en un insecto cualquiera de la tierra, o tal planta que prefieras, dado que solamente difieren entre sí por los accidentes y la substancia constitutiva de todas las cosas son los átomos.

IX. Novena proposición: «Los accidentes no son substrato unos de otros.» No se podría decir, por tanto, a su modo de ver, que un accidente sea soporte de otro, ni que éste sea sustentado por la substancia, sino que todos ellos, y de igual modo, tienen como sustentáculo la substancia misma. Así rehúyen verse obligados a admitir que el último accidente no puede existir en la substancia sino con el primario precedente, y rehúsan aceptarlo para ciertos accidentes, empeñándose en inventar para algunos de ellos la posibilidad de que cierto número exista en determinada substancia sin que ésta se halle influida por otro accidente, conforme a su opinión, cual es que todo accidente es un determinante. Desde otro punto de vista, también el substrato portador de un atributo es necesario permanezca estable durante cierto lapso; ahora bien, como el accidente no subsiste más de dos tiempos, o sea dos *instantes*, ¿cómo podría ser, en tal supuesto, que sirviera de *substrato* a otra cosa?

X. Décima proposición: «La *admisibilidad* de que hablan, base de la ciencia del *kalām*.» Escucha su significación. Estiman que todo lo *imaginable* es *admisible* para el intelecto, como, p. e., que el globo terráqueo pudiera trocarse en esfera giratoria y la esfera transformarse en globo terrestre, y que tal contingencia sea *admisible* para la razón; o bien que la esfera de fuego pudiera moverse en dirección al centro y el globo terráqueo hacia la circunferencia, y que a tenor de este principio de *admisibilidad racional* el uno de ambos lugares conviene igual al uno que al otro de ambos cuerpos. Del mismo modo —dicen— todo aquello que contemplamos entre los seres visibles podría ser mayor o menor de lo que es, o hallarse en cuanto a figura y lugar en situación contraria a la suya. Tal, p. e., un individuo humano, con la dimensión de una gran montaña y muchas cabezas flotando en el aire, o bien un elefante del tamaño de un mosquito, o un mosquito del grosor de un elefante. Todo eso —afirman— es admisible para el intelecto. Este principio de *admisibilidad*, si se hace extensivo a todo el universo y a todo lo que al respecto suponen, llegan a sostener cabe admitir sea así, y es posible que así sea, ni hay razón para que una cosa sea de tal o de cual manera, sin parar mientes en la conformidad del

ser con lo que suponen, afirmando que si tal ser posee formas conocidas, determinadas dimensiones y características fijas, que no experimentan alteración ni cambio, es simplemente cuestión de un hábito inveterado. Por ejemplo, es costumbre del soberano atravesar a caballo las calles de la ciudad y nunca aparece de otra manera, aun cuando no sea inadmisible para la razón que vaya a pie por la ciudad; al contrario, nadie pone en duda tal posibilidad y es admisible pudiera ocurrir. De igual modo —insisten— es efecto de la costumbre el movimiento de la tierra hacia el centro y del fuego hacia arriba, o que la lumbre caliente y el agua refresque; pero no repugna a la razón que tal hábito pueda alterarse, y el fuego enfríe o tienda hacia abajo, aun siendo fuego y que, análogamente, el agua pueda calentar y tender hacia arriba, sin dejar de ser agua. Tal es la base de todo su tinglado.

Sin embargo, hay unanimidad entre ellos respecto a que la reunión simultánea de dos contrarios en un mismo substrato es absurda, imposible e inadmisible para la razón. Reconocen también como imposible, que repugna a la razón la existencia de una substancia sin ningún accidente o de un accidente sin substrato, en opinión de algunos. Otros afirman asimismo que la substancia no puede transformarse en accidente ni éste en aquélla, ni un cuerpo penetrar en otro; admiten son cosas que la mente rechaza. Ciertamente, nada de cuanto mencionan como imposible puede *concebirse* en modo alguno, ni lo que llaman posible puede *representarse:* es una aserción verdadera. Pero los filósofos les arguyen: Si tal cosa la calificáis como imposible porque no puede imaginarse, y tal otra, como posible, porque es susceptible de forjarse, lo que os parece posible sólo está en la imaginación, no en el intelecto; de consiguiente, en esa proposición consideráis lo necesario, lo admisible y lo posible, unas veces con la imaginación y no con el intelecto, y otras, con el simple sentido común, como hizo notar Abū Naṣr (Al-Fārābī) refiriéndose a lo que los *mutacálimes* designan como intelecto.

Está claro, pues, que, según ellos, lo imaginable es posible, sea o no conforme con la realidad, y lo que no puede imaginarse es imposible. Ahora bien, tal proposición no puede aceptarse como verdadera, sino en virtud de las nueve precedentes, y en razón de ella, sin duda, fue necesario establecerlas previamente. La explicación de esto radica en lo que voy a exponerte, poniéndote de manifiesto lo que hay en el fondo de éstas, en forma de una disputa habida entre un *mutacálim* y un filósofo.

Preguntó el *mutacálim* al filósofo: ¿Por qué razón encontramos el cuerpo de este hierro extremadamente sólido y fuerte, y de color oscuro, y el cuerpo de la mantequilla extremadamente tierno y blando, y de color blanco?

Es —respondió el filósofo— porque todo cuerpo natural tiene dos es-

pecies de accidentes: los procedentes de su materia, como la salud y la enfermedad en el hombre, y los derivados de su forma, como son el asombro y la risa humana. Ahora bien, las materias de los cuerpos, en el último estadio de su composición, varían notablemente, a tenor de las formas particulares de estas materias, de manera que la substancia del hierro se contrapone a la de la mantequilla, y ambas llevan anejas los distintos accidentes que tú ves. La dureza de la una y la blandura de la otra son accidentes derivados de la diversidad de su forma respectiva, en tanto que la negrura y la blancura son accidentes que proceden de su materia *última.*

El *mutacálim* arguyó contra toda esta contestación valiéndose de las proposiciones susodichas en la forma que voy a exponerte. Dijo así: No existe *forma* alguna, como vosotros creéis, constituya la substancia de donde tenga origen la variedad de éstas, sino que todo es *accidente* (conforme expusimos a propósito de su opinión en la VIII Proposición). No hay diferencia —prosiguió— entre la substancia del hierro y la de la mantequilla: todo está compuesto de átomos semejantes. Tal es su opinión, que dejamos expuesta en la I Proposición, de la cual se deducen necesariamente la II y la III, según se explicó. Igualmente se precisa de la XII Proposición para establecer la existencia de los átomos. Asimismo es inadmisible, a juicio del *mutacálim,* que determinados accidentes particularicen una substancia de manera que por ellos esté dispuesta y preparada para recibir accidentes secundarios, porque, en su sentir, un accidente no puede ser substrato de otro, conforme expusimos en la IX Proposición. El accidente tampoco tiene duración, como hicimos constar en la VI Proposición. En consecuencia, enucleado lo que el *mutacálim* deseaba mediante sus proposiciones, y obtenido el siguiente resultado: «que las substancias de la mantequilla y el hierro son similares entre sí, que la relación entre toda substancia y cualquier accidente es única, que tal substancia no es más adecuada que tal otra para determinado accidente, y así como un átomo no es más susceptible de movimiento que de reposo, tampoco los átomos son más aptos unos que otros para recibir el accidente de la vida, o el del intelecto o el de la sensibilidad, sin que el mayor o menor número de átomos añada cosa alguna para el resultado final, dado que el accidente existe en cada uno de ellos, conforme a la doctrina expuesta en la V Proposición», la consecuencia de todas estas proposiciones es que el hombre no es más apto para el conocimiento intelectual que el escarabajo, y se ha llegado a la obligada conclusión de la *admisibilidad,* de que hablan en esta proposición, a la cual tienden todos sus esfuerzos, porque es lo más consistente para asentar todo cuanto se quiera, según se expondrá.

ADVERTENCIA. Si tú, estudioso de este Tratado, eres de los versados en lo concerniente al alma y sus facultades, y profundizas en la realidad

del ser, sabrás, naturalmente, que la imaginación se encuentra en la mayoría de los animales. Por lo que se refiere a todos los animales superiores perfectos, esto es, dotados de corazón, es evidente poseen imaginación, y no es esto lo que distingue al hombre. La función de la fantasía no es pareja a la del entendimiento, sino puesta. Éste analiza las cosas complejas, diferencia sus componentes, efectúa abstracción, se los representa en su realidad y sus causas, y capta en un solo objeto nociones muy numerosas tan divergentes entre sí como entes distintos son para la imaginación dos individuos humanos. Por obra de la inteligencia se discierne lo universal de lo individual, y no cabe demostración alguna sino en lo universal. Asimismo mediante el intelecto se distingue el atributo esencial del accidental. La imaginación es incapaz de realizar ninguna de esas operaciones, dado que solamente aprende lo individual y lo complejo en su conjunto, igual que los sentidos, o bien mezcla cosas que en la realidad están separadas, combinando unas con otras, y ese complejo se convierte en un cuerpo o una de las facultades del mismo. Así, p. e., se puede imaginar un ser humano con cabeza de caballo y alas, etc.: es lo que se denomina falsa invención, dado que no existe ningún semejante. La imaginación es incapaz de liberarse en modo alguno de la materia en su percepción, por muchos esfuerzos que realice para abstraer una forma: por ello no cabe discernimiento en la imaginación. Atiende a lo que las ciencias matemáticas nos enseñan y cuán importantes son las proposiciones que nos brindan. Sábete hay cosas que el hombre, si las considera a través de su imaginación, no puede representárselas absolutamente, y, por el contrario, las encuentra tan inimaginables como sería la reunión de dos contrarios; y, no obstante, tal cosa puede establecerse, mediante la demostración, que existe y educir su realidad. Si, p. e., te imaginas un gran globo del tamaño que quieras, aunque sea como el de la esfera *circundante* y después te figuras un eje que atraviese su centro, e incluso dos hombres en pie sobre las extremidades del eje, de manera que sus pies descansen en la dirección del eje, y que éste forme en cierto modo con los pies una sola línea recta, no podrá por menos de resultar paralelo este eje con el horizonte. Si lo es, los dos hombres se caerán, y en caso contrario, uno de los dos, el que se halle más bajo, ha de caerse, en tanto que el otro se mantendrá en pie. Así se lo figura la imaginación. Ahora bien, está comprobado que la Tierra tiene forma esférica y en los extremos de su eje hay regiones habitadas; cada morador de dichas extremidades tendrá su cabeza hacia el cielo y los pies hacia los de sus antípodas, y, no obstante, es imposible e inimaginable pueda caerse ninguno de los dos, puesto que no se encuentran el uno arriba y el otro abajo, sino que ambos están arriba y abajo respectivamente entre sí. Análogamente, en el libro II de las *Secciones cónicas* se demuestra que dos líneas salientes, entre las cuales hay una cierta distancia en su

punto de partida, pueden avanzar de manera que van disminuyendo a medida que se prolongan y se aproximan la una a la otra, sin que jamás puedan encontrarse, aunque se las prolongue indefinidamente y se acerquen más y más al prolongarlas. Esto es una cosa que no puede imaginarse, ni cae en el ámbito de la fantasía. Esas líneas son una recta y otra curva, como en dicho lugar se explica. Queda, por tanto, demostrado que hay cosas imposibles de imaginar ni están al alcance de la fantasía, sino que para ella son impracticables. Del mismo modo se ha demostrado que ciertas cosas consideradas por la imaginación como necesarias son imposibles, como, p. e., que Dios (¡ensalzado sea!) sea un cuerpo o una facultad en un cuerpo, puesto que para la imaginación nada existe que no sea cuerpo o cosa radicada en un cuerpo.

Está claro, por consiguiente, hay algo en virtud de lo cual puede discernirse lo necesario, lo admisible y lo imposible, que no es la fantasía. ¡Y cuán excelente y provechoso es su estudio para quien desea preservarse del descaecimiento que implica dejarse guiar por la imaginación! No has de creer que los *mutacálimes* ignoren nada de esto; por el contrario, tienen alguna idea y lo saben hasta el punto que llaman *presunción* y *quimera* aquello que, aun siendo imposible, se forja la imaginación, como, p. e., que Dios esté constituido como cuerpo, y a menudo reconocen que tales fantasías son falaces. Por tal motivo recurrieron a las nueve proposiciones que hemos citado, con el fin de atestiguar esta décima, que asevera la admisibilidad de todo lo *imaginable* que quieren declarar admisible, a fin de aceptar la paridad de los átomos con la naturaleza igual de todos los accidentes, como dejamos expuesto. Considera, pues, oh estudioso, y verás que ello da lugar a una abstrusa especulación. En efecto, con relación a ciertas representaciones mentales, uno podría considerarlas como conceptos intelectuales, y otro, como pertenecientes a la fantasía. Sería deseable, por tanto, un *criterio* para diferenciar lo que corresponde a la inteligencia, y aquello que es fruto de la imaginación. Si el filósofo afirmara, como efectivamente dice: «Mi testimonio es el *ser*, y por él discernimos lo necesario, lo posible y lo imposible», el teólogo le respondería: «Precisamente eso es lo discutible, porque yo sostengo que ese ser fue hecho por la *Voluntad* (divina), no por necesidad ineludible, y, al ser hecho de tal manera, habría sido posible de otra distinta, salvo que la representación intelectual decida, como tú sostienes, que eso no sería factible.»

Tal es el principio de la *admisibilidad*, sobre el cual tengo el propósito de volver en otros lugares de este Tratado: no es asunto que haya de rechazarse enteramente a la ligera.

XI. Undécima proposición: «La existencia de lo infinito (en el universo), sea como fuere, es inadmisible.» Explicación. Ya se expuso es im-

posible la existencia de una magnitud infinita, o bien de magnitudes en número tal, incluso siendo cada uno de magnitud finita, siempre a base de que éstas existan simultáneamente. Inadmisible es igualmente la concatenación infinita de causas; es decir, que una cosa sea causa de algo y tenga a su vez otra causa, y esta última la suya, y así sucesivamente *ad infinitum,* de tal suerte que haya un número infinito de cosas existentes *en acto,* sean cuerpos o substancias *separadas,* si son unas causas de otras. Tal es el orden físico *esencial,* del cual se ha demostrado es imposible el infinito.

Cuando al infinito existente *en potencia* o *accidentalmente,* ya se ha probado en parte su existencia; así, p. e., se ha demostrado es *virtualmente* divisible una magnitud hasta el infinito, y que el tiempo igualmente lo es. Otro caso es objeto de especulación, a saber, lo *infinito por vía de sucesión,* conocido también como *infinito por accidente,* esto es, cuando una cosa persiste tras la cesación de otra, y ésta tras la desaparición de una tercera, y así *ad infinitum.* Es materia de especulación extremadamente abstrusa. Quienes pretenden haber demostrado la eternidad del mundo sostienen que el tiempo es infinito, y ningún absurdo se sigue necesariamente, a su juicio, dado que conforme actualiza una parte del tiempo, otra anterior desaparece. Igual es la sucesión de accidentes, según ellos, en la materia hasta el infinito, sin que de ahí se siga ningún absurdo, puesto que no existen simultáneamente sino en sucesión, cuya imposibilidad no se ha demostrado. Pero, a juicio de los *mutacálimes,* no hay diferencia entre afirmar existe una magnitud infinita, o que el cuerpo y el tiempo son divisibles hasta el infinito, como es asimismo indiferente, según ellos, la existencia simultánea de una serie de cosas numéricamente infinitas, refiriéndose, p. e., a los seres humanos que en la actualidad existen o que tú digas advienen al universo cosas en número infinito, aun cuando vayan desapareciendo una tras otra, como si dijeras: Zayd es el hijo de 'Umar, éste de Kalīd, éste de Bakr, y así hasta el infinito, pues tan inadmisible es esto, según ellos, como lo primero. Estas cuatro clases de infinito, en su opinión, son equivalentes. En cuanto a la última clase, algunos estiman debe evidenciarse, esto es, poner en claro su imposibilidad mediante un método, que te expondré en este Tratado; otros, en cambio, son de parecer que tal imposibilidad es evidente por sí misma, y se capta a la primera, sin que sea menester demostración. Ahora bien, si fuera obviamente inadmisible la existencia sucesiva de cosas infinitas, aun en el caso de que fuese finito lo existente, la eternidad del mundo aparecería a la primera como inadmisible, sin necesidad de ninguna otra proposición. Pero no es éste el lugar de elucidar este punto.

XII. Duodécima proposición: «Los sentidos no dan siempre la certeza.» Los *mutacálimes* ponían en entredicho la percepción de los sentidos

según dos aspectos. En primer lugar —dicen— muchos objetos sensibles les fallan, ora por la tenuidad del cuerpo perceptible, como señalan respecto a los átomos y sus anejos, conforme expusimos, ora en razón de la lejanía de quien desea captarlos. Así, el hombre es incapaz de ver, oír, oler a una distancia de varias parasangas, como tampoco es perceptible el movimiento del cielo. En segundo lugar —dicen— se engañan en sus percepciones; así, una cosa grande el hombre la ve diminuta cuando está lejos; la pequeña la percibe grande cuando está dentro del agua, y lo que es recto lo ve torcido cuando parte se encuentra dentro y parte fuera del agua. Igualmente, el afectado de ictericia ve amarillos los objetos, y el que tiene la lengua embebida en bilis amarilla encuentra de un gusto amargo las cosas dulces. Otras muchas cosas enumeran de este jaez, de donde deducen no hay que fiarse de los sentidos como principios demostrativos.

No ha de pensarse que los *mutacálimes* han insistido por puro entretenimiento en esta proposición, al igual que la mayoría de los modernos entre ellos piensan que sus antecesores se empeñaron sin necesidad en sostener la teoría del *átomo*. Lo cierto es que todo cuanto dejamos expuesto respecto a sus doctrinas es necesario, y si una sola de esas proposiciones se invalida, todo el objetivo se viene abajo. En cuanto a esta última proposición, es muy necesaria, pues cuando percibimos por los sentidos cosas que contradicen sus suposiciones, afirman que no ha de dárseles crédito, tratándose de cosas demostradas por lo que ellos llaman el testimonio de la razón. Así, a propósito del movimiento, no obstante ser continuo, pretenden hay intervalos de reposo, y que la piedra molar se separa al girar; como asimismo su pretensión de que lo blanco anterior de este vestido desapareció, sustituido por otro blanco. Son cosas en oposición con lo que vemos, e igualmente se siguen muchas cosas de la existencia del *vacío*, que desmienten los sentidos. A todo lo cual contestan: «Es cosa que escapa al sentido», cuando tal respuesta es viable; para otras replican es uno de tantos errores de los sentidos.

Ya sabes que todas ésas son opiniones antiguas profesadas por los Sofistas, como cuenta Galeno en su libro *Sobre las facultades naturales* refiriéndose a quienes afirman que los sentidos engañan, donde consigna todo lo que tú ya sabes.

Tras las precedentes consideraciones en torno a las proposiciones abordaré la exposición de sus métodos relativos a las cuatro cuestiones susodichas.

Capítulo 74

[*Los siete métodos de los* mutacálimes *para probar la creación del mundo y la existencia de Dios*]

En este capítulo voy a resumirte las pruebas de los *mutacálimes* en pro de que el mundo *fue creado*. No me exigirás las exponga en sus propios términos y extensión; sin embargo, te aclararé el objetivo de cada cual y método demostrativo para fundamentar la *creación* del mundo o invalidar su *eternidad*, y te detallaré brevemente las proposiciones aducidas en cada método. Si repasas sus extensos libros y tratados más conocidos, nada más encontrarás absolutamente de lo que mis palabras te darán a conocer acerca de su argumentación sobre la materia; hallarás, en cambio, un lenguaje más abundoso, más bellas y brillantes expresiones. Hasta han recurrido en ocasiones a la prosa rimada y cláusulas simétricas, y rebuscado la dicción más elegante [235]; otras, asimismo, han empleado un estilo obscuro con el fin de asombrar al oyente e intimidar al estudioso. Encontrarás también en sus obras reiteraciones, planteamientos de cuestiones dudosas, que creen haber resuelto y frecuentes incursiones contra sus adversarios.

I. Primer método. Creen algunos que con la constatación de una sola cosa *existenciada* se demuestra el mundo fue *creado*. Como si dijéramos es inadmisible que el individuo Zayd, primeramente un gene, se haya ido transformando hasta llegar a su perfección, y que él es indudablemente quien se ha ido cambiando a sí mismo, y él quien ha originado en su ser esas diversas metamorfosis. Muy al contrario, algo hay fuera de él que le ha modificado; es obvio necesitó un artífice que organizara su estructura y le hiciera pasar por varios estados. Tal ocurre, por analogía, con la palmera y cualquier otro objeto. Idéntico es el caso —se dice— de la creación del universo. Ves, por consiguiente, que en tal estima debe aplicarse a todo cuerpo la ley que rige en uno determinado.

II. Segundo método. Afirman, asimismo, que la producción de un solo individuo entre los procreados demuestra que el universo entero fue creado. Explicación. Ese Zayd, que no existía, después existió; sin embargo, es imposible de todo punto que no proceda de su padre 'Umar, el cual asimismo no ha podido nacer sino mediante su padre Kalīd, abuelo del

---

235 Interesante referencia de M. al lenguaje y estilo poético, al que no fue ajeno en su juventud, pero que, al igual de Platón, abandonó, para dedicarse de lleno a los estudios científicos, filosóficos, escriturísticos, jurídicos, etc. Sabido es el extraordinario empleo de la rima y lenguaje cadencioso (prosa rimada) en el Corán y diversas clases de obras que enriquecieron la literatura arábigo-musulmana.

primero. Ahora bien, siendo Kalīd abuelo de Zayd, igualmente nacido en el tiempo, la serie se continuará hasta el infinito. Pero ellos han sentado el principio de que la existencia del infinito, aun así concebido, es inadmisible, según dejamos expuesto en la XI de sus proposiones. Igualmente, si tú llegas, por ejemplo, a un primer individuo, que no tiene padre —Adán—, surgirá necesariamente la pregunta: «¿De qué fue generado este Adán?» Si respondes, *v. gr.*, «del polvo», es lógico interrogar: «¿de dónde nació ese polvo?»; y al contestar, pongo por caso: «del agua», se impondría la pregunta: «¿y ese agua de dónde procede?». Es, por tanto, absolutamente necesario —afirman— que la serie de preguntas y respuestas se prolongue indefinidamente, lo cual es inadmisible, o bien finalizarás con la existencia de algo salido de la nada absoluta. Ésa es la realidad, y ahí se acaban las cuestiones. Es una demostración —concluyen— de que el mundo procede de la nada pura y absoluta.

III. Tercer método. Los átomos del universo —proclaman— necesariamente han de estar *reunidos* o *separados,* y los hay que unas veces se hallan reunidos, y otras, separados. Ahora bien, está claro y patente que, en relación con su esencia, ni la reunión sola ni la separación sola es lo normal, puesto que si su esencia y naturaleza les impusieran mera separación, jamás se reunirían, e, igualmente, si su esencia y autenticidad requirieran la exclusiva reunión, jamás se disgregarían. Así, pues, la disociación no les es más consentánea que la adjunción, ni ésta más que aquélla; de consiguiente, si parte están aglomerados, parte desunidos y parcialmente cambian de condición, ora reunidos, ora separados, es prueba de que tales substancias necesitan alguien que agrupe lo agrupado y disgregue lo disgregado. En conclusión —afirman— es un argumento a favor de la creación del mundo. Ves claramente que el autor de este método ha empleado la proposición primera y sus consecuencias.

IV. Cuarto método. El universo entero —aseguran— está compuesto de substancia y accidente, y no hay substancia alguna exenta de uno o más accidentes; pero como todos éstos se producen en el tiempo, es menester que la substancia portadora de los mismos sea igualmente producida, porque todo cuanto se une de modo ineludible a cosas producidas, lo es asimismo. Por tanto, el mundo entero ha sido creado. Si alguien dijera que quizá la substancia no ha sido producida, y, por ende, son los accidentes los que surgen y se suceden unos a otros hasta el infinito, contestan que forzosamente habría un número infinito de cosas creadas, lo cual han asentado como inadmisible. Este método es reputado por ellos como el más ingenioso y mejor, al extremo que para muchos tiene categoría de demostración. Se admiten para este método tres hipótesis cuya necesidad no se ocultará a cualquiera que piense: 1.ª el infinito *por sucesión* es

inadmisible; 2.ª todo accidente es *producido.* Ahora bien, nuestro contrincante, partidario de la creación del mundo, nos arguye con uno de los accidentes, a saber, el movimiento circular. En efecto, Aristóteles sostiene: éste ni nace ni perece, por lo cual, según él, el móvil caracterizado por este movimiento tampoco nace ni muere. En consecuencia, no hay ventaja alguna en establecer el *nacimiento* de los demás accidentes, dado que nuestro adversario no nos rechaza que éstos sean *producidos,* y sostiene que ellos advienen por sucesión en aquello que no es *actualizado.* Asimismo sostiene ese único accidente, el movimiento circular —me refiero a la esfera celeste— no es producido ni pertenece a ninguna de las clases de accidentes producidos. Es, por tanto, el único sobre el cual debiera investigarse y poner en claro su nacimiento en el tiempo. La 3.ª hipótesis que el autor de este método presupone es que no hay más ser sensible que la substancia y el accidente, quiero decir, el átomo y los accidentes que se le adjudican. No obstante, si el cuerpo está compuesto de materia y forma, como ha demostrado nuestro rival, habría que probar que la materia prima y la forma primera nacen y perecen: sólo entonces quedaría demostrada palmariamente la creación del mundo.

V. Quinto método. Es el de la *particularización.* Lo tienen en gran preferencia, y su principio revierte a lo que te expuse sobre su X proposición. El adepto dirige su pensamiento al mundo en su conjunto o a cualquiera de sus partes y dice: es admisible que esto sea como es respecto a forma y tamaño, con los accidentes anejos, en el tiempo y lugar en que se encuentra, mas también lo es que habría podido ser mayor o menor, o de figura distinta, o con tales accidentes, o existido antes o después de su aparición, o en otro lugar. De consiguiente, su *particularización* respecto a tal figura, o determinado lugar, accidente o tiempo particular, admitido que todo eso hubiera podido ser diferente, es una prueba de algo que particulariza, y que ha preferido una de las dos posibilidades admisibles. Por tanto, el hecho de que el mundo o alguna de sus partes requiera un ser *determinado,* prueba que ha sido creado, pues no hay diferencia entre que digas *determinante* o *efectuante, creador, productor, novador* o *planificador:* todo ello apunta a una misma significación.

En este método introducen muchas subdivisiones, generales y particulares, como cuando afirman que no hay razón especial para que esté la tierra bajo las aguas o sobre ellas; ¿quién señaló ese lugar? O que el sol sea circular, cuadrado o triangular, pues todas las figuras convienen por igual a los cuerpos que la tienen. ¿Quién, pues, ha particularizado al sol para esa figura? A este tenor consideran las particularidades del universo mundo, de manera que viendo las flores de diferentes colores, se maravillan, y ello les sirve para robustecer su argumentación. En efecto

—alegan— siendo esta tierra *una*, y este agua *una*, ¿por qué razón esta flor ha de ser amarilla, y aquélla roja? Únicamente por un *determinante*, que es Dios. En consecuencia, el mundo entero necesita quien particularice su conjunto y cada una de sus partes mediante alguna de sus posibilidades admisibles.

Todo eso resulta necesariamente de aceptar la X proposición. Conviene añadir que entre aquellos que aceptan la creación del mundo hay algunos que no discrepan de nosotros en cuanto a la *particularización*, como expondremos. En definitiva, este método, a mi juicio, es el mejor, y sobre él tengo una opinión que escucharás.

VI. Sexto método. Uno de los modernos se imaginó haber hallado un método en extremo excelente, superior a todos los anteriores y es el de la *preponderancia* (o preferencia) otorgada al ser sobre el no-ser. Todos convienen —afirma— en que la existencia se circunscribe a lo *posible*, puesto que si fuera *sucesoria*, él sería Dios; por tanto, aquí nos dirigimos únicamente a quien, siendo partidario de la eternidad del mundo, reconoce la existencia de Dios. Lo *posible* es aquello que puede existir o no existir y el ser no le es más apropiado que el no-ser. Empero, dada la realidad existencial de aquello que solamente es posible, aun cuando para uno y otro exista una misma razón, prueba es de que hay alguien que ha *preferido* su existencia a la negación.

He aquí un método muy convincente, que no pasa de ser una ramificación del susodicho de la *determinación*, sino que cambia la expresión *determinar* por *preferir*, y las *condiciones del ser* por la *existencia* misma de éste. Pero pretende engañarnos o se engaña respecto al alcance de sus tesis, que afirma ser el mundo de existencia posible, dado que nuestro contrincante, que asiente a la eternidad del mundo, al decir «el mundo es de existencia posible», emplea este término, conforme expondremos, en una acepción diferente a la del *mutacálim*. Más aún, la aserción de que el mundo precisa de alguien que haya preferido su existencia a la inexistencia, entraña una gran equivocación, puesto que la *preferencia* y la *determinación* únicamente se aplican al ente receptivo de uno de dos contrarios o diferentes, del cual se pueda decir: dado que lo encontramos de tal condición y no de otra, prueba es de la existencia de un artífice intencionado. Como si dijeras: este cobre no es más apto para recibir la forma de un aguamanil que la de un candelabro; por tanto, si lo encontramos candelabro o aguamanil, sabemos forzosamente que un *determinante* e *intencionado* se propuso una de ambas admisibilidades. Está claro, por tanto, que el cobre existía y que las dos cosas admisibles al respecto eran inexistentes en él antes de la preferencia otorgada. Ahora bien, en relación con el ente sobre cuya existencia hay discrepancia, si siempre ha sido así y siempre será, o comenzó

a ser tras no haber sido, no sería factible una idea al respecto, ni cabría preguntarse: «¿Quién prefirió la existencia a la inexistencia?», sino después de reconocer que eso es tras no haber sido, precisamente el punto de discrepancia. Si tomamos el ser o no-ser como simple noción mental, volvemos a la X proposición, en la cual se declara hay que fijarse únicamente en las imaginaciones y las ideas, no en las cosas reales o inteligibles, pues el adversario que admite la eternidad del mundo piensa que la suposición imaginaria de su inexistencia es como la de cualquier imposible imaginable.

Pero no se trata aquí de rebatir sus doctrinas; solamente he querido indicar que este método, reputado como diferente de los demás, no es correcto, sino coincidente con el anterior en cuanto que supone la conocida *admisibilidad*.

VII. Séptimo método. Uno de los modernos creacionistas ha sostenido, asimismo, que cabe fundamentar la creación del mundo mediante la permanencia de las almas, admitida por los filósofos. Si el mundo es eterno —dice—, los hombres extintos en el pasado ilimitado son infinitos en número; habría, por tanto, infinitas almas y coexistentes. Ahora bien, esto se ha demostrado es falso sin duda alguna. Me refiero a la existencia simultánea de cosas infinitas en número. Maravilloso método, en verdad, que pretende elucidar una cosa oscura mediante otra más oscura. Podría aplicársele este proverbio usual entre los sirios: «Tu fiador necesita fiador»: como si la permanencia de las almas fuera para él una cosa probada y conociera su forma de permanencia y qué es lo que sobrevive, para educir de ahí inferencias. Empero, si su intención era promover una objeción contra el adversario que admite la eternidad del mundo, al par que la permanencia de las almas, tal consecuencia solamente sería obligada si el contrincante confesara la idea que le atribuye sobre la permanencia de las almas. Algunos filósofos modernos resolvieron esta dificultad diciendo que las almas supervivientes no son cuerpos que tengan un *lugar* y una *situación* y que el infinito sea incompatible con su existencia. Ahora bien, tú sabes, respecto a estas cosas *separadas*, quiero decir que no son cuerpos ni fuerza en un cuerpo, sino inteligencias, que no admiten multiplicidad en modo alguno, sino que unas son causa de la existencia de las otras, y la diferencia entre ellas estriba únicamente en que la una es causa y la otra, efecto. De consiguiente, lo que sobrevive de Zayd no es causa ni efecto de lo que supervive de 'Umar, por lo cual el conjunto es *uno* en número, como dejó expuesto Abū Bakr al-Ṣā'ig y otros que se lanzaron a tratar estas cosas abstrusas. En suma, no es en estas cuestiones tan oscuras, que la mente es incapaz de concebir, donde deben tomarse las premisas para elucidar otras cosas. Has de saber que todos cuantos se esfuerzan en fundamentar la *novedad* del mundo ponen en juicio su eternidad por medio de

estos métodos del *kalām,* tienen forzosamente que emplear una de estas dos proposiciones, o ambas: la X, es decir, la *admisibilidad racional,* a fin de establecer hay un *determinante,* o bien la XI, que proclama la inadmisibilidad del *infinito por sucesión* y cuya verdad estatuya por diversos procedimientos. Consiste uno de ellos en que el argumentador fija su atención en una cualquiera de las especies cuyos individuos nacen y perecen, y, remontando su mente al pasado, infiere que, según la teoría de dicha eternidad, los individuos de tal especie y tal tiempo, y precedentemente en el pasado, son infinitos en número, como también que todo individuo de la misma especie, a partir de una época posterior, p. e., mil años, a la anteriormente fijada, son igualmente infinitos. Ahora bien, esta última totalidad excede a la primera en el número de los que nacieron durante esos mil años, y de esta consideración deducen necesariamente, desde su punto de vista, que habría un infinito mayor que otro infinito. Igualmente proceden con las revoluciones de la esfera celeste, y de ahí concluyen necesariamente, según su parecer, que habría revoluciones infinitas más numerosas que otras tales. También comparan las revoluciones de una esfera con las de otra más lenta, ambas en número infinito. Del mismo modo operan con toda clase de accidentes que sobrevienen. Cuentan, pues, las individualidades inexistentes y se las imaginan como si existieran y fuesen cosas *delimitadas,* añadiendo y quitando a esas imaginaciones. Todo eso son cavilaciones sin realidad. Ya Abū Naṣr al-Fārābī dio el golpe de gracia a dicha XI proposición poniendo de manifiesto los puntos erróneos en todos sus detalles, como clara y evidentemente podrás comprobar mediante un examen imparcial, en su conocida obra sobre *Los seres variables.*

Estos son los principales métodos de los *mutacálimes* para establecer la *novedad del mundo.* Una vez asentado, según ellos, mediante estas pruebas, que el mundo fue creado, síguese forzosamente que existe un artífice que lo creó con un propósito, voluntad y plena elección[236]. Después han puesto en claro que es *uno,* valiéndose de los métodos que te expondré en el próximo capítulo.

Capítulo 75

[*Los cinco métodos de los* mutacálimes *para probar la unidad de Dios*]

En el presente capítulo voy a explicarte también las pruebas de la *Unidad* (de Dios) según el sistema de los *mutacálimes.* Ese Ser —dicen—

[236] Cfr. Cuzarí, lib. V, § 18.

que el universo señala como su autor y hacedor, es *uno,* y sus métodos principales para establecer la *unidad* son dos: el de *óbice recíproco* y el de *mutua diferencia.*

I. Método primero, del *óbice recíproco,* es el preferido por la mayoría. Consiste en afirmar que si en el mundo hubiera dos dioses, forzosamente habría de seguirse que una substancia no puede estar exenta de uno de dos contrarios, o se vería privada de los dos simultáneamente —lo cual es inadmisible—, o bien los dos contrarios se juntarían a un tiempo en el mismo substrato, lo cual es igualmente inaceptable. Por ejemplo: si uno de ambos dioses quisiera calentar tal o tales substancias y el otro enfriarlas, resultaría que o no se calentarían o no se enfriarían, por la interferencia de ambas acciones, lo cual repugna, dado que cada cuerpo recibirá uno de estos dos contrarios, ni puede el mismo estar al propio tiempo caliente y frío. Análogamente, si uno de los dos quisiese poner en movimiento un cuerpo, podría ocurrir que el otro lo quisiera en reposo, y el resultado sería que ni reposaría ni se movería, o habría de estar en reposo y movimiento al mismo tiempo.

Esta clase de argumentación se basa en la cuestión del átomo, primera de sus premisas y en la referente a la creación de los *accidentes,* y en la que sostiene son las *privaciones de las capacidades* cosas que precisan de un agente. En efecto, si alguien afirmara que la materia inferior, en la cual, según opinión de los filósofos, se suceden generación y corrupción, es distinta de la materia superior —es decir, el substrato de las esferas—, como se ha demostrado, y se sostiene la existencia de dos dioses, el uno que rige la materia inferior, sin intervención en las esferas, y el otro que las gobierna, sin interferirse en la materia elemental (*hylē*), como pretenden los dualistas, tal opinión no implicaría en absoluto un *óbice recíproco,* y si alguien objetara que ello implicaría deficiencia en cada cual, por no disponer el uno de lo que dispone el otro, se le contestaría no hay tal imperfección respecto a ninguno de los dos; tal cosa, al margen de su acción es imposible, como no supone imperfección en un artesano la irrealización de lo imposible, de igual modo que para nosotros los que profesamos la unidad no hay imperfección en el Dios único por el hecho de no poder reunir los contrarios en un mismo substrato, ni su potencia se menoscaba por ésta y otras imposibilidades.

Convencidos de la debilidad de este método, a pesar de su aliciente, adoptaron otro.

II. Método segundo. Si hubiera dos dioses —dicen—, alguna cosa forzosamente les pertenecería en común, y otra sería privativa de uno y no del otro, con la consiguiente *diversidad mutua,* sistema filosófico probatorio, si es consecuente y sus premisas son claras. Yo lo expondré cuando

me ocupe de las opiniones de los filósofos al respecto. Pero semejante método es inaplicable para quienes admiten los atributos, puesto que, según ellos, hay en el Eterno (¡ensalzado sea!) muchas nociones diferentes entre sí: la idea de ciencia, distinta de la de poder, y la de poder, diferente de la de voluntad. No sería imposible, por tanto, de acuerdo con esa teoría, que cada uno de esos dos dioses poseyera varias nociones, unas mancomunadamente con el otro, y aparte, algunas diferenciales.

III. Tercer método. Existe además otro método, que precisa una de las premisas admitidas por los seguidores de este sistema, y es que algunos de ellos —los más antiguos— creen que Dios quiere mediante una voluntad que no es algo añadido a la esencia del Creador, sino una voluntad sin substrato. De conformidad con esta hipótesis, que hemos enunciado, pero cuya representación es abstrusa, según puedes ver, afirman que la voluntad única no radicada en un substrato, no puede pertenecer a dos, dado que no podría una causa única producir dos resultados para dos entidades. Esto es, como ya te tengo advertido, explicar una cosa obscura por otra aún más, puesto que no es fácil representarse la voluntad en cuestión; incluso algunos de ellos lo reputan imposible, y entre aquellos que la admiten, tropiezan al respecto con graves dificultades. Esto, no obstante, la aceptan como prueba de la unidad.

IV. Cuarto método. La realidad de la acción —dicen— muestra necesariamente que hay un agente, mas no que exista multiplicidad, sin que haya diferencia en admitir dos o tres o veinte, o un número cualquiera. Esto es claro y patente. Si alguien objeta, no obstante, que esta prueba no demuestra la imposibilidad de múltiples deidades, sino que indica solamente se ignora su número, y, por ende, la posibilidad de uno y también de muchos, se podría completar su demostración alegando «no hay tal *posibilidad* tratándose de Dios, por ser ente necesario, y, por consiguiente, la *posibilidad* de tal multiplicidad es inviable». Tal es el sistema de argumentación seguido por el autor de esta prueba. El error es del todo manifiesto. En efecto, en la existencia misma de Dios (¡ensalzado sea!) no se da tal posibilidad; sí, en cambio, por lo que se refiere a nuestro conocimiento de él, puesto que lo posible en la diagnosis no implica su realidad. Pudiera suceder, por tanto, que Dios (¡ensalzado sea!) no fuera ni trino, como piensan los cristianos, ni uno, como pensamos nosotros. Esto es claro para el versado en el conocimiento de cómo las conclusiones se deducen de las premisas.

V. Quinto método. Uno de los modernos imaginó haber descubierto un método demostrativo sobre la *Unidad,* cual es de la *necesidad,* cuya explicación es como sigue. Si uno —dice— es suficiente para producir los

seres, un segundo sería superfluo e innecesario; pero, al no poder éstos realizarse del todo, ni ser ordenados, sino conjuntamente por dos, cada uno de entrambos estaría afectado de incapacidad y no se bastaría a sí mismo. En realidad, esto se reduce en cierto modo a una ramificación del *óbice recíproco.* Contra semejante prueba pudiera argüirse en estos términos: No se llama impotente a quien no efectúa aquello cuya realización cae fuera de su naturaleza, pues no decimos sea débil el individuo incapaz de mover mil quintales, ni atribuimos a Dios (¡ensalzado sea!) incapacidad porque no pueda corporificarse o crear un semejante, ni producir un cuadrado cuyo lado sea equivalente a la diagonal. Análogamente, tampoco podríamos tildarle de incapacidad por el hecho de no crear él *solo,* pues sería inherente a su existencia la dualidad, y no habría precisión (mutua), sino *necesidad,* excluyéndose su contrario. De igual modo, pues, que no diríamos, según su teoría, sea Dios incapaz por no poder existenciar un cuerpo sino mediante los átomos y su agrupamiento por los accidentes que Él ha dispuesto, y no lo llamamos *necesidad* ni *incapacidad,* dado que lo contrario es imposible, así el asociacionista dirá que es imposible sobre uno solo, sin que ello implique incapacidad para ninguno de los dos, puesto que la dualidad es requisito de su existencia.

Algunos, hartos de cavilaciones, afirman que la unidad ha de aceptarse como dogma religioso; pero los *mutacálimes* lo reprobaron, menospreciando a quien lo excogitó. Por mi parte estimo que era el tal un hombre de mente acendrada, refractario a los sofismas, que, al no percibir en sus teorías una demostración palmaria, ni hallar tranquilidad de espíritu en aquello que consideraban probatorio, proclamó debía aceptarse como tradición religiosa. En efecto, tales partidarios no han reconocido a la naturaleza ninguna ley fija de la cual pueda deducirse un argumento verídico, ni al intelecto ninguna recta disposición innata, por medio de la cual puedan elaborarse conclusiones verdaderas. Todo esto se ha efectuado con el propósito de suponer un existente de tal condición que nos permita formular, por medio de él, la demostración de lo que es indemostrable. No hay sino apelar a Dios y a los hombres justos dotados de perspicuidad.

Capítulo 76

[*Los tres métodos de los* mutacálimes *para probar la incorporeidad de Dios*]

Los métodos de los *mutacálimes* para descartar la corporeidad (de Dios) son en extremo inconsistentes más aún que sus pruebas de la uni-

dad, pues para ellos la incorporeidad es una derivación necesaria de la raíz de la unidad. «El cuerpo —dicen— no es uno.» Quien rechaza la corporeidad en razón de que el cuerpo es un compuesto de materia y forma, lo cual implica composición, y es evidente que ésta no puede darse en Dios (¡ensalzado sea!), a mi juicio, no es un *mutacálim,* puesto que tal prueba no se basa en los principios de éstos, sino que es una demostración verdadera, fundada en la doctrina de la *materia* y la *forma* y en la concepción de sus teorías[237]. Es ésta una doctrina que expondré citando los argumentos de los filósofos al respecto. Mi propósito en este capítulo es traer a colación las pruebas de los *mutacálimes* sobre la incorporeidad conforme a sus proposiciones y métodos de argumentación.

I. Primer método. Si Dios fuera cuerpo —dicen—, necesariamente el verdadero concepto de la divinidad radicaría en todas las substancias de ese cuerpo, quiero decir, en cada uno de sus átomos, o bien en uno solo. Esto supuesto, caso de estar constituida por un solo átomo, ¿qué utilidad tendrían las restantes partículas? La existencia de ese cuerpo carecería de sentido. Por el contrario, si radicara en cada una de las partes de ese cuerpo, habría muchas divinidades, no un solo Dios, y ya se ha expuesto que Él es uno.

Si recapacitas sobre esta demostración, hallarás está basada en la I y la V de sus proposiciones. Podría objetárseles: el cuerpo de Dios no está integrado por partículas indivisibles, es decir, de substancias semejantes a las creadas por Él, como vosotros afirmáis, sino que es un cuerpo único, continuo, que no admite división sino en la idea, y no interesan las fantasías. Puedes imaginarte que el cuerpo del cielo sea susceptible de ser desgarrado y parcelado, mientras el filósofo afirma que eso es fruto de la imaginación y una inferencia de lo visible, por los cuerpos que nos rodean, sobre lo arcano.

II. Segundo método. Lo consideran como capital, y se basa en la *imposibilidad de la semejanza,* puesto que Él no se parece a ninguna de sus criaturas; si fuera cuerpo, se asemejaría a los otros cuerpos. Se extienden profusamente en este punto razonando así: «Si dijéramos *un cuerpo no al estilo de los demás,* ello implicaría una contradicción, dado que todo cuerpo se parece a cualquiera de los demás en cuanto a corporeidad, y los cuerpos difieren entre sí solamente en otros aspectos, a saber, los accidentes.» Seguiríase asimismo, según ellos, que Él habría creado un semejante.

Tal argumento es vulnerable por dos lados. *Primero,* alguien podría objetar: «Yo no concedo la no-semejanza, pues ¿cómo probarás tú no es

237 Los *mutacálimes* no admitían teoría de la *materia* y la *forma* (hilemorfismo), como anteriormente se ha indicado (cap. 73).

posible que Dios se asemeje en modo alguno a ninguna de sus criaturas? Salvo ¡por Dios! que tú te refieras a este propósito —quiero decir, en lo concerniente a la negación de la semejanza— a algún texto de los Libros proféticos. Pero, en tal caso, la incorporeidad habría sido recibida por tradición, no por razonamiento intelectual» Y si dijeran que si se parecía a alguna de sus criaturas, habría creado su semejante, entonces su contradictor alegaría: «Pero no lo es en todos sus aspectos; porque yo no niego que haya en la divinidad muchos conceptos y que ofrezca multiplicidad de aspectos.» En efecto, quien cree en la corporeidad no lo rehúye.

La segunda manera de argüir, más abstrusa, es la siguiente. Es cosa admitida y comprobada para el filosofante, versado en las teorías filosóficas, que si el término «cuerpo» se aplica a las esferas celestes y a estos cuerpos *hílicos,* ha sido por homonimia, puesto que no se da identidad de materia ni de forma, sino que ambos se aplican asimismo por equivocidad a lo de aquí y a dichas esferas. Aun cuando sea cierto que ellas están dotadas de dimensiones, no son éstas lo que constituye el *cuerpo,* sino que éste es un compuesto de materia y forma. Si esto se afirma respecto a la esfera celeste, *a fortiori* lo diría de Dios quien admite Su corporeidad. Proclamará, en efecto, que Él es un cuerpo con dimensiones. Pero Su esencia, Su verdadera naturaleza y Su substancia en nada se asemejan a los cuerpos de las criaturas, y sólo por homonimia se aplica el término *cuerpo* a Él y a ellas, como también a título semejante se les aplica el de *ser,* según los atinados pensadores. Quien profesa la corporeidad tampoco acepta estén compuestos todos los cuerpos de átomos iguales, pero proclama que Dios es el Creador de todos esos cuerpos, que varían en substancia y naturaleza; y así como la materia excrementicia no es idéntica a la materia solar, así afirma que el cuerpo de la luz creada, quiero decir, la *šᵉkînāʰ* (inmanencia) no es el cuerpo de las esferas y los astros, como tampoco el cuerpo de la *šᵉkînāʰ* o el de la *columna nubilar* creada es, según él, el cuerpo de la divinidad (¡ensalzada sea!). Al contrario, confiesa que este cuerpo es la perfecta y sublime esencia, que jamás fue compuesta, ni cambia, ni es posible cambie, puesto que, contrariamente, este cuerpo ha existido siempre tal como es por necesidad, y efectúa todo cuando existe fuera de él con su voluntad y beneplácito. Yo quisiera saber cómo tan inconsciente sistema podría ser regulado por medio de los sorprendentes métodos que te he dado a conocer.

III. Tercer método. Es el siguiente: Si Dios fuera un cuerpo —dicen—, sería finito, lo cual es consecuente, y, siendo así, habría de tener determinada medida y figura permanente, lo cual es asimismo una deducción legítima. Ahora bien —insisten—, sean ellas cuales fueren, Dios, en cuanto cuerpo, podría ser más grande o más pequeño que tal medida y

tener una figura diferente de aquélla. Por consiguiente, si está determinado por una medida y una figura, ha sido preciso un *determinante.* Esta demostración se la he oído ponderar, a pesar de ser la más débil de todas las precedentes, como basada en la X proposición, cuyas graves dificultades, aplicada a otros seres, ya hemos puesto de relieve, dado que supone podrían tener naturaleza diferente de la que poseen, máxime con respecto a Dios. No hay diferencia entre esta prueba y lo que afirman tocante a la *preferencia* otorgada a la existencia del mundo sobre la inexistencia, que probaría existe un agente que *prefirió* aquélla a ésta, siendo posibles ambas. Si se le objetara: ¿por qué razón no se aplica a Dios —¡ensalzado sea!—, ni se declara, puesto que existe, debe haber un Ser que haya preferido la existencia a la no-existencia? sin duda algunos contestarían que esto llevaría a una serie infinita y sería menester detenerse en un ser necesario, en el cual no haya *posibilidad* ni precise de existenciante. Ahora bien, semejante respuesta podría darse a la figura y medida, pues para que éstas no sean más que de una existencia posible es menester se apliquen a un ser existente tras no haber existido. De él se podría decir era posible fuese más grande o más pequeño de lo que en realidad es y que tuviera diferente figura, como para necesitar de un determinante. Pero respecto a la figura y medida de Dios (¡exaltado sobre toda perfección y asimilación!), el corporeizante sostendrá que no ha llegado a la existencia tras la inexistencia, de suerte que necesite de un *determinante;* al contrario, su esencia, con la medida y figura que tiene, es de existencia necesaria; no ha precisado de un ser determinante, ni preferir la existencia a la no-existencia, puesto que ésta es imposible en Él, como tampoco necesitó de un ser que le diera figura y medida, pues su existencia era necesaria así.

Ahora, considera tú, hombre especulativo, si prefieres la búsqueda de la verdad y desechas la pasión y la ciega adhesión a la autoridad y la prevención hacia la que estás habituado a magnificar y no engañarte a ti mismo ante el caso de estos teorizantes y su situación e influjo: son como quien huyendo de la ardiente ceniza viene a caer en el fuego. Han invalidado la ley natural y alterado la naturaleza de los cielos y la tierra, pretendiendo que mediante esas proposiciones se demuestra ha sido creado el mundo en el tiempo. Lejos de haber probado la novedad del mundo, nos han destruido las pruebas de la existencia, unidad e incorporeidad de Dios (¡ensalzado sea!), pues las demostraciones que ilustran todo esto solamente pueden tomarse de la naturaleza del ser tal como se halla establecido, visible y perceptible por los sentidos y el intelecto.

Finalizada la exposición sumaria de sus teorías, abordaremos asimismo las proposiciones de los filósofos y sus demostraciones sobre la existencia de Dios (¡ensalzado sea!), su unidad y la imposibilidad de que sea un cuerpo, aun concediéndoles la eternidad del mundo, por más que

nosotros no la aceptamos. A continuación te mostraré nuestro método, al que nos ha llevado la recta especulación en orden a la más perfecta demostración de esas tres cuestiones. Después, con la ayuda del Todopoderoso, volveré a encontrarme con los filósofos, a propósito de lo que han afirmado sobre la eternidad del mundo.

FIN DE LA PRIMERA PARTE DE LA GUÍA DE PERPLEJOS



SEGUNDA PARTE

INTRODUCCION

En el nombre de Yhwh, Dios del universo

[VEINTISÉIS PROPOSICIONES DE LOS PERIPATÉTICOS PARA DEMOSTRAR LA EXISTENCIA, UNIDAD E INCORPOREIDAD DE DIOS]

Las proposiciones necesarias para fundamentar la existencia de Dios (¡ensalzado sea!) y probar que no es un cuerpo, ni una fuerza en un cuerpo, y que Él (¡magnificado sea Su nombre!) es *uno,* son veinticinco, todas ellas demostrables, sin sombra de duda, pues ya Aristóteles y sus secuaces, los peripatéticos, aportan la prueba de cada una. Hay, además, otra proposición, que les concedemos, porque sirve para esclarecer nuestras cuestiones, conforme expondré: esa proposición es la de la *eternidad del mundo.*

I. PRIMERA PROPOSICIÓN: La existencia de una magnitud infinita es inadmisible[1].

II. SEGUNDA PROPOSICIÓN: La existencia de un número infinito de magnitudes es inadmisible, suponiéndolas simultáneas.

III. TERCERA PROPOSICIÓN: La existencia de causas y efectos en número infinito es imposible, aun no siendo magnitudes. Así, p. e., que determinado intelecto, pongo por caso, tenga como causa otro intelecto; este segundo, un tercero; éste, un cuarto, y así *ad infinitum,* es evidentemente inadmisible.

IV. CUARTA PROPOSICIÓN: El cambio se encuentra en cuatro categorías: primera categoría de la *substancia,* cuyo cambio consiste en el naci-

[1] Munk inserta aquí una larguísima nota, de 63 líneas, que más bien resulta un comentario erudito sobre el tema, con referencias, principalmente, como en las siguientes proposiciones, a la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles. Por nuestra parte, no creemos oportuno insistir demasiadamente en cuestiones que hoy día interesan poco a la mayoría de los lectores.

miento y la corrupción; segunda categoría de la *cuantidad,* y es el aumento y la disminución; tercera categoría de la *calidad,* basada en la transformación; cuarta categoría de *lugar,* que estriba en el movimiento de traslación, cambio al que se aplica de modo especial la denominación de *movimiento.*

V. Quinta proposición: Todo movimiento equivale a un cambio y tránsito de la potencia al acto.

VI. Sexta proposición: Los movimientos son, unos esenciales y otros, accidentales; los hay violentos y también parciales, que son una especie de los accidentales; esenciales, como el traslado de un cuerpo de un lugar a otro; accidentales, como se diría de la negrura en un cuerpo dado, transportada de tal a tal lugar; violentos, como el movimiento de la piedra lanzada hacia arriba por una fuerza constrictiva; parciales, como la moción de un clavo en una nave, del cual decimos se mueve también al movilizarse ésta. Y así, siempre que un compuesto se desplaza por entero, se dice asimismo que sus partes se aballan.

VII. Séptima proposición: Todo lo mudable es divisible, por lo cual todo lo móvil lo es también, y, por necesidad, un cuerpo; pero todo lo que es indivisible no es móvil, y, de consiguiente, no es en modo alguno un cuerpo.

VIII. Octava proposición: Todo aquello que se mueve por accidente necesariamente ha de reposar, dado que su movimiento no radica en su esencia, razón por la cual es imposible se perpetúe tal movimiento accidental.

IX. Novena proposición: Todo cuerpo que mueve a otro solamente se mueve al ponerse en movimiento cuando actúa sobre el mismo.

X. Décima proposición: Todo aquello que se dice estar en un cuerpo presenta dos posibilidades: o subsiste por el cuerpo, como son los accidentes, o el cuerpo subsiste por él, como la forma física; en ambas una fuerza en un cuerpo.

XI. Undécima proposición: Algunas cosas subsistentes por el cuerpo se dividen al fraccionarse éste, resultando de ahí accidentalmente divisibles, como son, p. e., los colores, y, en general, las fuerzas repartidas por todo el cuerpo. Análogamente, ciertas cosas constitutivas del ser de un cuerpo, como el alma y el intelecto, no son en modo alguno divisibles.

XII. Duodécima proposición: Toda fuerza que se halla difundida en un cuerpo es finita, por serlo el cuerpo.

XIII. Decimotercera proposición: Nada puede ser continuo en las diferentes especies de cambio, sino sólo el movimiento de traslación, y precisamente el circular.

XIV. Decimocuarta proposición: El movimiento de traslación es anterior a todos y el primero por naturaleza, porque a la generación y corrupción precede una transformación y ésta va antecedida de una aproximación entre lo que transforma y lo que debe ser transformado, ni hay tampoco crecimiento ni disminución sin previo nacimiento y corrupción.

XV. Decimoquinta proposición: El tiempo es un accidente que acompaña al movimiento y le es inherente; no existe uno sin otro. No hay movimiento sino en el tiempo, ni puede concebirse éste sin aquél, y todo lo ajeno al movimiento cae fuera del tiempo.

XVI. Decimosexta proposición: Todo lo incorpóreo excluye la idea de número, salvo si es una fuerza en un cuerpo, de manera que se puedan numerar las fuerzas individuales numerando sus materias o sujetos; por lo cual, las entidades separadas, que no son cuerpo ni fuerza en un cuerpo, no admiten absolutamente la idea de número sino en cuanto que son causas y efectos.

XVII. Decimoséptima proposición: Todo aquello que se mueve, por necesidad tiene un motor, exterior a ello, como la piedra accionada por la mano, o interior, como el cuerpo del animal, compuesto de motor y semoviente. Por eso, cuando el animal muere y se halla privado del motor, que es el alma, lo movido, que es el cuerpo, aun permaneciendo tal como era, pierde al punto ese movimiento; mas como el motor existente en la cosa movida está oculto y no se manifiesta a los sentidos, se pensó que el animal se mueve sin motor. Todo aquello que se mueve y tiene en sí su motor se dice *semoviente,* es, a saber, que la fuerza motora de su esencia se halla en su conjunto.

XVIII. Decimoctava proposición: En todo aquello que pasa de la potencia al acto, su actuante es otro factor externo a él por fuerza, pues si estuviera en él y allí no hubiese obstáculo, no permanecería un solo instante en potencia, sino que estaría constantemente actualizando. Pero si lo que actualiza una cosa está en ella y el obstáculo que hubiera ha sido removido, no hay duda que ese factor determinante es el que ha hecho pasar tal potencia al acto. Entiéndelo.

XIX. Decimonona proposición: Todo aquello cuya existencia tiene una causa es de existencia posible en relación con su propia esencia, pues, dadas sus causas, se seguirá la existencia; pero si éstas no se manifiestan,

o han desaparecido, o bien la relación que hacía necesaria tal existencia ha cambiado, no se producirá.

XX. Vigésima proposición: Todo aquello que es de *existencia necesaria,* en relación con su propia esencia, no la recibe de causa alguna, ni bajo ningún aspecto.

XXI. Vigesimoprimera proposición: Todo lo compuesto de dos nociones diferentes tiene por fuerza, en tal composición, la causa de su existencia, por lo cual no es de existencia necesaria de por sí, dado que existe merced a la de sus dos componentes.

XXII. Vigesimosegunda proposición: Cada cuerpo está compuesto necesariamente de dos elementos distintos y afectado, por necesidad, de accidentes. Los dos elementos constitutivos de su ser son su materia y su forma, y los accidentes que le afectan son cantidad, figura y situación.

XXIII. Vigesimotercera proposición: Todo lo que está en potencia y tiene en su esencia alguna posibilidad, puede en un momento dado no existir en acto.

XXIV. Vigesimocuarta proposición: Todo lo que representa algo en potencia necesariamente consta de materia, dado que la posibilidad radica siempre en ésta.

XXV. Vigesimoquinta proposición: Los principios de la substancia compuesta e individual son la materia y la forma, y es absolutamente necesario un agente; quiero decir, un motor que impulse el substrato para predisponerlo a recibir tal forma: es el motor próximo, que prepara una determinada materia. Tal es el obligado punto de partida para la investigación sobre el movimiento, el motor y lo movido.

Todas las explicaciones al respecto se han dado ya, y Aristóteles dice expresamente: «La materia no se mueve a sí misma.» Esta es la proposición capital, que lleva a la investigación sobre la existencia del Primer Motor.

De estas veinticinco proposiciones que te he presentado, unas son claras a primera vista, probatorias y nociones elementales o poco más, accesibles mediante la síntesis de su disposición y enumeración; otras requieren demostraciones y numerosas premisas, pero ya han sido probadas todas ellas de manera indubitable, unas en el libro de *Acroasis* y sus comentarios, otras en el libro de la *Metafísica* y su comento. Ya te he advertido que mi propósito en el presente Tratado no es trasladarte las obras de los filósofos, ni elucidar las proposiciones más remotas, sino hacer mención de las más próximas y necesarias para nuestro intento.

Añadiré a las precedentes una más, que afirma como necesaria la eter-

nidad del mundo, y Aristóteles acepta como verdadera y admisible más que ninguna. Se la concederemos a título de hipótesis hasta que se termine la explicación de lo que nos proponemos.

Es la *proposición veintiséis,* que afirma: el tiempo y el movimiento son eternos, perpetuos, existentes, persistentes en acto, y, en consecuencia, necesaria, según él; de acuerdo con esta proposición, existe un cuerpo sujeto a movimiento eterno, siempre en acto, y es el *quinto cuerpo.* Por esta razón sostiene que el cielo no está supeditado a nacimiento y corrupción, porque, en su opinión, el movimiento tampoco nace ni desaparece. En efecto, dice, todo movimiento va precedido forzosamente de otro movimiento, ora de su especie, ora distinto, y cuando se piensa que la locomoción del animal no va precedida absolutamente de ningún otro, no es cierto, pues la causa de que el animal se mueva tras el reposo se remonta a ciertos fenómenos que originan tal locomoción; *v. gr.:* un cambio en el temperamento, causante del deseo de buscar aquello que le conviene, o de evitar lo que le contraría, o bien una imaginación, una ocurrencia que le sobreviene, de manera que alguna de esas tres contingencias le agita, promovida cada una a su vez por otros movimientos. Afirma asimismo que en todo cuanto acaece la posibilidad de lo originado antecede en el tiempo a lo sobrevenido, y de ahí deduce diversas conclusiones para confirmar su proposición. Conforme a la cual, el móvil finito debería moverse en una extensión pareja un número de veces infinito girando siempre sobre el mismo intervalo, lo cual únicamente es factible en el movimiento circular, según se demuestra por la susodicha proposición trece. Dedúcese que el infinito puede existir por modo de *sucesión,* no en forma simultánea. Aristóteles se esfuerza constantemente en confirmar esta proposición. Por mi parte, no pretendo de modo categórico dar a sus argumentos un valor demostrativo; simplemente la considero como la más adecuada y probable. No obstante, sus seguidores y comentaristas de sus escritos sostienen es necesaria, no solamente posible, y que ha sido demostrada. Por otra parte, cada uno de los *mutacálimes* se empeña en presentarla como imposible, porque —aseguran— no es factible representarse puedan sobrevenir, ni siquiera *sucesivamente,* hechos infinitos, y recalcan que, a su juicio, hay ahí una noción primera. A mí me parece que la proposición es *posible,* no *necesaria,* como sostienen los comentaristas de los textos aristotélicos, ni *imposible,* conforme aseveran los *mutacálimes.* No es mi propósito aquí exponer los argumentos de Aristóteles, como tampoco plantear mis dudas al respecto, ni enuclear mi opinión acerca de la creación temporal del mundo. Mi intención en este lugar ha sido traer a colación las proposiciones que necesitamos para nuestras tres cuestiones. Anticipadas, pues, y aceptadas dichas tres proposiciones, abordaré la exposición de sus obvias consecuencias.

Capítulo Primero

[*Dios único e incorpóreo, primer motor del universo*]

De la proposición XXV se deduce existe un motor que puso en movimiento la materia de lo que nace y desaparece, para que reciba la forma, y, si se busca lo que ha movilizado a ese motor próximo, forzoso será encontrarle otro motor, de su especie o diferente, porque la moción se halla en las cuatro categorías a las que se aplica en general ese término, conforme expusimos en la IV proposición. Empero, eso no puede continuarse hasta el infinito, según dijimos en la III. Resulta, pues, que todo movimiento finaliza en el del *quinto cuerpo,* donde se detiene. De este movimiento deriva y a él se remonta por concatenación todo motor y predeterminante del mundo entero inferior. La esfera celeste tiene el movimiento de traslación, anterior a todas las mociones, como declaramos en la proposición XIV; por tal motivo, todo movimiento de esa clase acaba en el de la esfera celeste. Es como si dijeras: a esta piedra que se mueve la empuja el bastón, y al bastón la mano, y a la mano los tendones, y a los tendones los músculos, y a los músculos los nervios, y a los nervios el calor natural, y a éste la forma (anímica) que en él reside y es el primer motor. Indudablemente, lo que ha impulsado a ese motor a entrar en acción habrá sido, p. e., un propósito, el de hacer llegar esa piedra por obra del bastón a un boquete para obturarlo, a fin de que no penetre ahí el viento que sopla. El motor de ese viento y el causante de su soplo es el movimiento de la esfera celeste, y así encontrarás que toda causa de nacimiento y corrupción se remonta a la esfera celeste.

Llegados, en último término, a esa esfera, también en movimiento, necesariamente ha de tener a su vez un motor, conforme anticipamos en la proposición XVII, que no puede menos de estar en ella o fuera de ella por ineludible alternativa. En el segundo caso, ha de ser por fuerza corpóreo o incorpóreo, y en este último supuesto, no se diría que está fuera, sino separado de ella, dado que de lo incorpóreo no se dice, salvo por extensión, que esté fuera del cuerpo. Si, por el contrario, su motor —me refiero al de la esfera— radica fuera de ella, una de dos: o se trata de una fuerza repartida por todo su cuerpo y divisible en partes, al modo del calor en el fuego, o bien de una que esté situada dentro de él, pero indivisible, como son el alma y el intelecto, conforme se anticipó en la X proposición. En tales condiciones, el motor de la esfera celeste necesariamente ha de ser una de estas cuatro cosas: un cuerpo exterior a ella, un ser separado, una fuerza repartida en su interior o una energía indivisible. Lo *primero,* que supone un motor de la esfera exterior a ella, es inadmisible,

como puntualizaré. En efecto, siendo un cuerpo, será movido cuando él mueva, como se declaró en la IX proposición; pero este sexto cuerpo será igualmente movido al comunicar la moción, y seguiríase necesariamente que lo impulsaría un séptimo cuerpo, el cual, a su vez, tendría que ser movido, deduciéndose de ahí la existencia de un número infinito de cuerpos como origen de la movilidad de la esfera celeste, lo cual es inadmisible a tenor de la II proposición.

La *tercera* posibilidad, a saber, que el motor de la esfera sea una fuerza difundida dentro de ella, es igualmente insostenible, según indicaré. En efecto, siendo la esfera un cuerpo y, por ende, necesariamente finita, conforme se asentó en la I proposición, su potencia será igualmente finita, en consonancia con la XII, y divisible si aquélla se fraccionara, en virtud de la XI. Como consecuencia, no podrá imprimir un movimiento infinito, como dejamos asentado en la proposición XVI.

Respecto a la *cuarta* contingencia, consistente en que el motor de la esfera sea una fuerza interna, indivisible, cual es el alma en el hombre, resulta igualmente inaceptable que sólo ese motor sea la causa del movimiento perpetuo, aun tratándose de una energía indivisible. Prueba de ello es que, si ése fuera su motor primero, debería éste moverse *accidentalmente,* como se declaró en la proposición VI, y añadiré aquí una explicación. Cuando al hombre, pongo por caso, le mueve su alma, que es su forma, para subir a un aposento superior, su cuerpo es lo que esencialmente se pone en movimiento, y el alma es el primer motor *esencial.* Pero ésta se desplaza *accidentalmente,* dado que, al trasladarse el cuerpo desde el centro de la casa hasta el aposento superior, se transmuda juntamente el alma, sita en la casa, a dicha estancia. Ahora bien, si el alma suspende el impulso, lo movido por ella, es decir, el cuerpo, interrumpe la moción *accidental* sobrevenida al alma, pues todo aquello que se mueve *per accidens,* se encuentra necesariamente en reposo, como se dijo en la VIII proposición, y, al quedar en reposo, lo movido por ello permanecerá igualmente. Se impone, por tanto, que ese primer motor obedezca a otra causa fuera del complejo de motor y objeto movido; si esa causa, principio del movimiento, se encuentra presente, el motor primero, situado en tal complejo, activará la parte movida; pero si está ausente, ésta permanecerá en reposo. Es la razón de por qué los cuerpos de los animales no están en continua movilidad, aunque cada uno tiene un primer motor indivisible, porque su motor no mueve de continuo por su esencia, sino que, al contrario, son las cosas externas al mismo las que le inducen a producir el movimiento, como son: búsqueda de lo conveniente o fuga de lo incongruo, sea una imaginación o bien una concepción, en los capaces de ésta. Entonces mueve, y, al suscitar la moción, es movido accidentalmente, y por necesidad tornará al reposo, como dejamos dicho. En consecuencia, si el motor

de la esfera celeste estuviera dentro de esa manera sería imposible que se hallara dotada de perpetua movilidad.

Si, pues, tal movimiento es continuo y eterno, como afirmó nuestro contrario[2], lo cual es posible, según quedó estatuido en la proposición XIII, habrá de admitirse por fuerza, de conformidad con tal opinión, como causa primera del movimiento de la esfera celeste, la *segunda* susodicha *posibilidad,* a saber, que se halla separada de la esfera, como lo exige la precedente división.

Queda, pues, demostrado que el motor primero de la esfera celeste, si ésta dispone de un movimiento eterno y continuo, no puede ser, en modo alguno, ni un cuerpo ni una fuerza en un cuerpo; de manera que ese motor carece de movimiento, ni esencial ni accidental, y por ello tampoco es susceptible de división ni cambio, a tenor de las proposiciones VII y V, y es Dios (¡bendito sea Su nombre!) la causa primera que pone en movimiento la esfera celeste. Es inadmisible que haya dos o más, pues las cosas *separadas* que no son corpóreas no admiten numeración sino en cuanto las unas son causas de las otras, como se declaró en la VI proposición. Está claro asimismo que no siéndole aplicable el movimiento, tampoco el tiempo, de acuerdo con la proposición XV.

Esta especulación nos ha llevado, mediante una demostración, a la conclusión de que la esfera celeste no podría impulsarse a sí misma con movimiento perpetuo, que la causa primera que le imprime el movimiento no es un cuerpo ni una fuerza en un cuerpo, y que es *una,* no sujeta a cambio, ni subordinada su existencia al tiempo. Tales son las tres cuestiones que los más conspicuos filósofos han fallado por demostración.

Segunda especulación de esos mismos. Aristóteles formuló este principio: si se da un compuesto de dos cosas diferentes, una de las cuales existe por separado del mismo, es menester que la otra tenga asimismo existencia, aislada del compuesto, porque si su conjunción fuera requisito imprescindible, como sucede con la materia y la forma física, ninguna de las dos podría existir, comoquiera que fuese, sin la otra. Así, pues, el hecho de que una de las dos exista separadamente, demuestra su mutua independencia y se sigue que la otra forzosamente existirá. Por ejemplo: si el ojimiel existe, e igualmente la miel sola, consecuencia necesaria será que el vinagre existe también solo. Luego de exponer esta proposición, añade: encontramos muchas cosas compuestas de un motor y lo movido, es decir, que mueven otra cosa, y, al producir ese movimiento, ellas a su vez lo reciben de un tercero. Esto está claro para todos los elementos intermediarios en el movimiento. Pero nos encontramos igualmente con un algo

[2] En el sentido de antagonista, de opinión opuesta, no precisamente adversario: se refiere a Aristóteles, cuya opinión acerca de la eternidad del mundo combate M. más adelante.

movido que no mueve, y es lo último aballado; por tanto, es del todo necesario exista un motor no movido, que es el primer motor. Como no hay en él moción posible, tampoco es divisible, ni un cuerpo, ni cae bajo el tiempo, de conformidad con la demostración anterior.

Tercera especulación filosófica. Versa sobre esta materia, y está tomada de las palabras de Aristóteles, aun cuando éste la formulara con diferente propósito. Su argumentación es del tenor siguiente. Hay cosas que indudablemente existen y son las percibidas por los sentidos. En orden a los seres, solamente pueden darse tres posibilidades, de ahí una división necesaria: 1.º que ninguno de ellos nazca ni desaparezca; 2.º que todos nazcan y perezcan, y 3.º que parte nazcan y desaparezcan, y parte, ni lo uno ni lo otro. El primer caso es evidentemente inadmisible, puesto que a la vista están muchos seres que nacen y mueren. El segundo también lo es, y he aquí su explicación: si todo ente estuviera sometido a generación y corrupción, todos y cada uno de ellos tendrían la posibilidad de perecer. Ahora bien, como tú sabes, lo posible para la especie forzosamente tiene que ocurrir, de donde se deduce que todos los seres habrían perecido por necesidad, y, desaparecidos todos, habría resultado imposible existiera cosa alguna, pues nada habría quedado capaz de existenciar algo, y, en conclusión, nada absolutamente existiría. Ahora bien, vemos cosas existentes, y nosotros mismos existimos. Síguese, por tanto, de esta especulación que si hay entes que nacen y perecen, como salta a la vista, por fuerza ha de haber un ser no sujeto a generación ni corrupción. Este ser, en quien no cabe nacimiento ni corrupción, absolutamente ninguna posibilidad tiene de perecer; al contrario, es de existencia necesaria, no contingente. Afirma asimismo que el ente *necesario* no puede ser tal sino en relación con sí mismo, o bien respecto a su causa, de manera que, en este caso, pudiera, en orden a sí mismo, existir o no, pero será de existencia necesaria respecto a su causa, lo cual, por consiguiente, constituye el verdadero ente necesario, conforme se hizo constar en la proposición XIX. Queda, pues, demostrada la obligatoriedad perentoria de que exista un ser cuya existencia sea necesaria con respecto a sí mismo y, sin él, nada absolutamente existiría, ni lo sujeto a generación y corrupción, ni lo exento, si realmente hay algo tal, como Aristóteles sostiene, quiero decir, no regulado por la generación y corrupción, siendo efecto de una causa cuya existencia sea necesaria. Es una demostración que no admite duda, ni refutación, ni contradicción, salvo para quien desconozca el método demostrativo.

Después de esto, nosotros diremos que la existencia de tal ser necesario en sí mismo debe forzosamente carecer de causa, como se recordó en la proposición XX, ni habrá absolutamente multiplicidad de ideas, de

conformidad con la XXI, de donde se sigue no será un cuerpo, ni fuerza en un cuerpo, a tenor de la XXII. Queda, pues, claramente probado, en virtud de esta especulación, hay un ser que por su propia esencia es de existencia necesaria y desprovista de causa, en quien no hay composición y, por lo mismo, no es cuerpo ni fuerza en un cuerpo, y es Dios (¡magnificado sea Su nombre!). Igualmente es fácil demostrar la imposibilidad de que la existencia necesaria por razón de la esencia misma pertenezca a dos, pues la especie de ente necesario sería entonces una noción sobreañadida a cada uno de los dos, con lo cual ninguno sería un ente necesario por su mera esencia, sino en virtud de la noción constitutiva de la especie del ser, que pertenecería a entrambos. Podría explicarse de múltiples maneras que en el ente necesario no cabe dualidad alguna, ni por similitud, ni por oposición, debido todo ello a la simplicidad pura y perfección absoluta, que nada redundante, perteneciente a la especie deja fuera de su esencia, así como a la ausencia absoluta de toda *causa.* Por tanto, no hay, definitivamente, ninguna asociación.

Cuarta especulación, filosófica también. Sabido es que constantemente estamos viendo cosas que de la potencia pasan al acto. Empero, todo cuanto de la potencialidad se transmuta en actualidad presupone fuera de sí un actuante que lo ejecuta, de conformidad con la proposición XVIII. Está claro otrosí que ese efectuante lo era en potencia y después pasó a serlo en acto, y la razón de por qué antes se encontraba así es o un obstáculo proveniente de sí mismo, o bien la ausencia de alguna relación entre él y lo actualizado por él, de manera que al presentarse tal relación, lo actualizó. Cada uno de estos dos casos exigiría necesariamente un actuante o un factor eliminatorio del óbice, y lo propio se diga de un segundo, o algo que anulara a éste. Mas no pudiendo protraerlo hasta el infinito, forzosamente ha de llegarse a un cambiante de la potencia al acto, que se encuentre siempre en un mismo estado, y en el cual no haya *potencia* de ninguna clase, quiero decir que en su esencia misma nada haya que así se encuentre, pues si en ella hubiera una *posibilidad,* podría dejar de existir, de conformidad con la proposición XXIII. Inadmisible es asimismo que dicho ser contenga materia; más bien será *separado,* conforme a la proposición XXIV. Tal ente separado, en el que nada existe en potencia, sino que existe por sí mismo, es Dios (¡bendito sea!), y ya quedó claro que, no teniendo cuerpo, es *uno,* de acuerdo con la proposición XVI.

Todos estos son métodos demostrativos de la existencia de un Dios único, que no es corpóreo ni fuerza en un cuerpo, aun admitida la eternidad del mundo.

Hay además otro método demostrativo para descartar la corporeidad y establecer la unidad, y es: que si hubiera dos dioses, sería forzoso tuvie-

sen algo en común, a saber, aquello en virtud de lo cual cada uno de los dos era dios, y algo asimismo que recíprocamente los diferenciara, y por lo cual fuesen *dos.* Ahora bien, si cada uno de ellos tuviera algo que no el otro, cada cual estaría compuesto de dos conceptos, ninguno de los cuales sería *causa primera,* ni necesario por sí mismo, y ambos a dos tendrían causas, como quedó aclarado en la proposición XIX. Empero, si el factor distintivo se diera solamente en uno de los dos, el que tuviese las dos cosas no sería un ente necesario por sí mismo.

Otro método en pro de la unidad. Ya quedó establecido por vía demostrativa que el universo entero es como un solo individuo, cuyos elementos se hallan unidos unos con otros, y que las fuerzas de la esfera celeste se difunden por esta materia inferior y la *estructuran.* Asentado esto, es inadmisible que un dios se aísle con una de las partes de ese ser y el segundo, con otra, porque ambas están ligadas entre sí. De consiguiente, no queda otro reparto factible sino que el uno actúe en un tiempo y el otro en tiempo diferente, o que ambos actúen conjuntamente, de suerte que ninguna de las dos acciones puede realizarse sino por el concurso de los dos. Ahora bien, que uno proceda en determinado tiempo, y el otro en un período distinto, es absurdo por varias razones. En efecto, si ocurriera que el uno actuase en un tal momento y en diferente el otro, ¿cuál sería la causa determinante de que el uno obrara y el otro se mantuviera ocioso? Y si, por el contrario, fuera imposible que el uno de los dos obrara al mismo tiempo que el otro, ello supondría otra causa que posibilitara la actuación del uno e imposibilitara la del otro, puesto que en todo el tiempo no hay diferencia y el substrato de la acción es uno solo, con sus elementos ligados entre sí, como ya hemos explicado. Además, cada uno de los dos se insertaría dentro del tiempo, al estar conectada con él su actuación. Otrosí, cada uno de los dos pasaría de la potencia al acto, al actuar, de manera que entrambos necesitarían de algo que motivara el tránsito de aquélla a éste. En fin, habría en la esencia de cada uno de los dos una *posibilidad.* Ahora bien, suponer que ambos, conjuntamente, operan siempre en todo cuanto se realiza en el universo, de manera que no actúa el uno sin el otro, es asimismo imposible, como explicaré. En efecto, siempre que una determinada acción no puede realizarse si no es por un conjunto, ningún individuo del mismo es agente absoluto de por sí, como tampoco es causa primera de tal acción, sino que la causa primera radica en el compuesto. Pues bien, ya se demostró que el ser necesario debe estar absolutamente desligado de causa. Por otra parte, la reunión del compuesto es un acto necesitado de otra causa, que aglomera el conjunto; de consiguiente, aquello que ha reunido ese conjunto, sin lo cual la acción no puede verificarse, es un ser único, indudablemente Dios. Si, por el contrario,

lo que ha congregado ese compuesto es asimismo otro tal, este segundo necesitará lo que precisó el primero, y así se llegará necesariamente a un ser único, causa de la existencia de este universo único, cualquiera que sea la modalidad de la misma, o por la creación *ex nihilo,* o por necesidad. Ves, por tanto, claramente también por este método que la unidad del universo entero nos prueba que su hacedor es *uno.*

Otro método más para establecer la incorporeidad.—1.º Todo cuerpo está compuesto, conforme se indicó en la proposición XXII, y todo compuesto implica necesariamente un agente, que es la causa de la subsistencia de su forma en su materia. 2.º Está perfectamente claro, asimismo, que todo cuerpo es divisible y tiene dimensiones, y, por consiguiente, es sin duda alguna un substrato de accidentes. En consecuencia, el cuerpo no puede ser *uno,* por una parte, por ser divisible, y de otra, por ser compuesto, quiero decir, porque entraña una dualidad en su mismo concepto, dado que todo cuerpo está determinado por una noción añadida a la de cuerpo en general, y, de consiguiente, implica por necesidad una doble noción. Ahora bien, ya quedó demostrado que en el ser necesario no hay absolutamente composición.

Tras estas demostraciones, abordaremos la exposición de nuestro propio método, como habíamos prometido.

Capítulo 2

[*La unidad e incorporeidad de Dios, demostrables aparte del mundo*]

Ese quinto cuerpo, que es la esfera celeste, ha de estar necesariamente sujeto a generación y corrupción, al igual del movimiento, o exento de éstas, como afirma el adversario. Si dicha esfera es generada y corruptible, quien la ha originado, tras la inexistencia, es Dios (¡ensalzado sea Su nombre!). Es una noción primera, pues todo cuanto existe tras el no ser presupone por fuerza un efectuante, dada la absurdidad de su autogeneración. Empero, si esa esfera no cesó ni cesará de moverse con movimiento perpetuo y eterno, síguese necesariamente, de acuerdo con las precedentes proposiciones, que el agente de esa moción perdurable no es un cuerpo ni fuerza en un cuerpo: es Dios (¡ensalzado sea!). Ves claramente que la existencia de Dios (¡ensalzado sea!), ser necesario, carente de causa, y cuya existencia está de por sí exenta de toda *posibilidad,* se demuestra con pruebas tajantes y ciertas, sea el mundo creación *ex nihilo*

tras la inexistencia, o no haya sido así. Queda asimismo probado que es *uno* e incorpóreo, como dejamos dicho, pues la demostración de su unidad e incorporeidad es patente, sea o no el mundo creación de la nada, conforme expusimos en el tercero de los métodos filosóficos[3] y al refutar la corporeidad y asentar la unidad con esos métodos.

Me ha parecido conveniente completar las teorías de los filósofos exponiendo sus pruebas acerca de la existencia de las *Inteligencias separadas,* poniendo de manifiesto su concordancia con los principios de nuestra religión: me refiero a la existencia de los *ángeles.* Terminado este asunto, volveré seguidamente a la prometida argumentación sobre la *novedad del mundo,* dado que nuestras pruebas más sólidas al respecto solamente serán válidas y claras después de conocida la existencia de dichas inteligencias separadas y las pruebas aducidas. Pero, ante todo, se impone una observación previa, a modo de antorcha que ilumine las oscuridades de todo este Tratado, tanto de los capítulos anteriores como de los sucesivos, y es la siguiente.

Observación preliminar.—Has de saber que no ha sido mi propósito en este Tratado ocuparme de la ciencia física, ni elucidar las cuestiones de la Metafísica, según ciertos sistemas, o intentar demostrar lo que ya está. Ni fue tampoco mi intención resumir y compendiar la disposición de las esferas celestes, o dar a conocer su número, dado que los libros compuestos sobre todo eso son suficientes, y, si no lo fueran en alguna de las materias, lo que yo pudiera decir sobre alguna de ellas no valdría más de lo ya dicho. Mi objetivo en el presente Tratado es el que ya te indiqué en la Introducción, a saber: aclarar los puntos oscuros de la Torá y poner de manifiesto los verdaderos sentidos de sus arcanos, encubiertos a las inteligencias vulgares. Por lo cual, cuando me veas referirme a la existencia y número de *Inteligencias separadas* o del de las esferas y de las causas de sus movimientos, o del verdadero concepto de la materia y la forma, o del sentido de la efusión divina, o de cosas semejantes, no has de pensar ni debe venirte a las mientes abrigue yo el propósito de investigar acerca de tal punto filosófico, dado que esas materias se han expuesto en numerosos libros y probada la verdad en su mayoría. Mi única intención ha sido traer a la memoria lo que pueda elucidar ciertas oscuridades de la Ley, con lo cual no pocas dificultades en el conocimiento de tal asunto quedarán zanjadas. Ya sabes, por la Introducción de este Tratado, que su objetivo apunta a la explanación del *Ma'ăśèʰ Bᵉ-rē'šît* («Relato de la Creación») y del *Ma'ăśèʰ Merkābāʰ* («Relato del carro celestial»), y la elucidación de los arcanos de la *profecía* y conocimiento de Dios. Siempre que en un capítulo me veas abordar la explicación de un punto ya demostrado, ora en la

[3] *Vid.* cap. anterior, al final de la 3.ª especulación.

ciencia física, ora en la Metafísica, o presentado simplemente como lo más creíble, o bien un asunto relacionado con el contenido de las Matemáticas, has de saber que tal punto es la clave imprescindible para comprender algún aspecto de los Libros proféticos, quiero decir respecto a sus alegorías y misterios, y por eso lo he traído a colación y enucleado, como útil para la comprensión del *Maʻăśê^h Merkābā^h* o del *Maʻăśê^h B^e-rē'šît*, o también para la exposición de algún principio relacionado con la profecía o una opinión verdadera encuadrada en los dogmas religiosos.

Tras esta observación previa, vuelvo para dar cima a mi empeño.

Capítulo 3

[*Sobre las hipótesis de Aristóteles acerca de las causas de los movimientos de las esferas celestes*]

Has de saber que las teorías formuladas por Aristóteles acerca de las causas de los movimientos en las esferas celestes, de donde deduce la existencia de *Inteligencias separadas,* aunque se trata de hipótesis indemostrables, son, no obstante, entre las opiniones que pueden enunciarse, las menos expuestas a duda, como afirma Alejandro (de Afrodisias) en el libro titulado *Los principios de todas las cosas*[(4)], y son asimismo formulaciones acordes con muchas de las contenidas en la Torá, sobre todo según las interpretaciones midrášicas más famosas, que sin duda alguna pertenecen a nuestros Sabios, conforme demostraré. Por tal motivo expondré dichas teorías y pruebas, seleccionando las conformes con la Torá y coincidentes con el sentir de los Sabios (¡bendita sea su memoria!).

Capítulo 4

[*Las esferas celestes, dotadas de alma e intelecto. Dios, primer motor, actúa sobre ellas mediante las «Inteligencias separadas»; número de éstas*]

La simple reflexión evidencia que la esfera celeste está dotada de alma. No obstante, quien lo oye piensa es cosa difícil de captar, o lo re-

[4] «1 tr. de Alejandro de Afrodisias, no conservado en griego, parece ser el mismo que menciona Casiri con el título *De rerum creatarum principiis* y cuya trad. ár. se encuentra en el ms. ár. DCCXCIV de El Escorial. *Vid.* Casiri, Bibliotheca ar. hisp., t. I., p. 242» (Mk).

chaza de plano, imaginando que cuando decimos *dotada de alma,* se trata de una como la del hombre, la del asno o la del toro. Pero no es ése el sentido de tal expresión, sino que su movimiento local indica que posee en sí indudablemente un principio en virtud del cual se mueve, y es, con toda seguridad, un alma. He aquí su explicación. Resulta inadmisible que su moción circular sea semejante a la de una piedra, hacia abajo, o del fuego, hacia arriba, de tal manera que el principio de ese movimiento sea una *naturaleza,* no una *alma,* pues lo que posee tal impulsión natural solamente es movido por el principio que en sí tiene cuando se encuentra fuera de su lugar y tiende hacia él, y, una vez logrado, queda en reposo[5]; pero la esfera celeste se mueve en giro, dentro de su órbita, y no porque esté dotada de alma ha de moverse así, pues todo ser animado se pone en movimiento por obra de una *naturaleza* o de una *representación mental.* Por *naturaleza* entiendo aquí la tendencia a lo conveniente o la fuga de lo repulsivo, sin que importe esté fuera el agente motor, *v. gr.,* cuando el animal huye del calor solar y, sediento, se dirige al lugar del agua, o que el motor sea la imaginativa, dado que el animal es impulsado asimismo por ésta en orden a lo nocivo y a lo conveniente. Ahora bien, dicha esfera no se mueve precisamente para huir de lo perjudicial o inquirir lo beneficioso, dado que el punto adonde converge es el de partida, el cual es el mismo hacia el que tiende. Además, si su movimiento tuviera tal objetivo, seguiríase necesariamente que, llegada a la meta, permanecería en reposo, puesto que, si al moverse para buscar o para evitar algo, sin poder lograrlo jamás, el movimiento sería baldío. Su acción giratoria solamente podría efectuarse en virtud de una *representación* determinante de que se mueva así. Empero, ésa solamente es factible por el intelecto, y, por ende, la esfera está dotada del mismo. Ahora bien, todo aquello que posee intelecto, por el cual conciba una idea, y un alma por la cual pueda moverse, lo realiza por obra de la mera representación mental, dado que ésta de por sí no necesita movimiento. Esto ya se expuso en la *Filosofía Primera* y está claro. Tú mismo reconocerás que concibes muchas cosas hacia las cuales podrías moverte y, sin embargo, no te mueves en modo alguno hasta que no te sobreviene un deseo impulsivo hacia el objeto representado, y sólo entonces te movilizas para la consecución de lo planeado. Queda, pues, claro que ni el alma, autora del movimiento, ni el intelecto, que concibe el objeto, son suficientes para originarlo en tanto no se una la apetencia de la entidad representada. Síguese, pues, de ahí que la esfera celeste posee apetitividad de lo representado, es decir, del objeto deseado, que es Dios (¡ensalzado sea Su nombre!). En ese sentido se ha dicho que Dios mueve la esfera celeste, a saber, que ésta apetece asimilarse al objeto de su per-

---

5 *Vid.* I parte, cap. 72.

cepción, que es la cosa representada, concepto simple en extremo, en el cual no se opera absolutamente ningún cambio ni situación nueva y de donde el bien emana de continuo. Para la esfera, en cuanto cuerpo, eso es imposible, porque su acción es el movimiento circular y nada más, y la más alta perfección que el cuerpo puede alcanzar es una acción perpetua. Es la moción más simple asequible al cuerpo, y ninguna alteración ocurre ni en su esencia ni en la efusión de los bienes resultantes de su movimiento.

Aristóteles, después de reconocer todo esto, lo reconsideró y descubrió por inferencia que son muchas las esferas cuyos movimientos difieren entre sí en velocidad o lentitud, así como en la dirección del mismo, aun cuando todas tengan de común el movimiento circular. A consecuencia de esta especulación física, se sintió impulsado a creer que la noción representada por una determinada esfera, en orden a la realización de su rápido movimiento en un día, no es idéntica a la representada por otra que efectúa un solo movimiento en treinta años. De ahí concluye categóricamente que existen *Inteligencias separadas* numéricamente iguales a las esferas, que cada una de éstas siente atracción hacia esa inteligencia, que es su principio, y que ésta le imprime su movimiento peculiar de manera que tal inteligencia moviliza tal esfera. Ni Aristóteles ni otro alguno decidieron que el número de esas Inteligencias sea diez o ciento; consigna solamente son tantas como esferas. Ahora bien, como en su tiempo se creía eran cincuenta, Aristóteles concluyó que, siendo así, las *Inteligencias separadas* son asimismo cincuenta. En su tiempo los conocimientos matemáticos eran escasos y todavía imperfectos; creíase que para cada movimiento se precisaba una esfera, e ignoraban que la inclinación de una sola origina muchos movimientos visibles, como, p. e., longitudinal, declinante y también el que aparece en él círculos del horizonte, en el ámbito de los ortos y los ocasos. Pero no es ése nuestro objetivo, y volvamos a nuestro tema.

Si los filósofos modernos han afirmado que las *Inteligencias separadas* son en número de *diez,* es porque contaron los globos que tienen astros y la esfera *circundante,* aun cuando algunos de aquéllos contengan numerosas esferas, y el número de globos es nueve: la esfera circundante universal, la de las estrellas fijas y las de los siete planetas. En cuanto a la décima inteligencia, es el *intelecto activo,* cuya existencia está demostrada por el tránsito de la potencia al acto de nuestro intelecto y por las formas sobrevenidas a los seres sujetos a generación y corrupción tras la situación anterior de su materia en nueva potencia, pues todo cuando pasa de la potencia al acto necesita perentoriamente, fuera de sí, un actuante, que por necesidad ha de ser de la misma especie que lo actuado. En efecto, el ebanista no ejecuta un cofre por ser un artífice, sino porque tiene en su men-

te la *forma* del cofre, y ésta es la que en la mente del mismo hace pasar la forma del cofre al acto y realizarla en la madera. De igual manera, sin duda alguna, lo que confiere la forma es una forma *separada,* y lo que actualiza al entendimiento es un entendimiento, a saber, es *intelecto activo,* de suerte que la relación de éste con respecto a los elementos y sus componentes es análoga a la de la inteligencia separada perteneciente a cualquier esfera en orden a la misma y la relación del intelecto en acto existente en nosotros, emanado del *intelecto activo* y mediante el cual aprehendemos a éste, es idéntica a la del intelecto existente en cada esfera emanado de la *Inteligencia separada* y mediante el cual la esfera capta a la *Inteligencia separada,* la aprehende, apetece asimilarse a ella y se pone en movimiento. Síguese también para el susodicho lo que ya se expuso, a saber, que Dios (¡ensalzado sea!) no realiza las cosas por contacto; así, cuando quema, es por mediación del fuego, el cual se mueve por obra de la esfera celeste, y ésta, a su vez, por la actuación de una *Inteligencia separada.* Éstas son los *ángeles, que están cerca de Él,* y por mediación de ellos se mueven las esferas. Ahora bien, como las *Inteligencias separadas,* por ser incorpóreas, no son en modo alguno susceptibles de numeración en cuanto a la diversidad de sus esencias, se deduce, según él, que es Dios (¡ensalzado sea!) el Hacedor de la inteligencia primera, que es la que moviliza la primera esfera, en la forma que dejamos expuesta; la inteligencia que movilizó la segunda tiene como causa y principio la inteligencia primera, y así sucesivamente, de manera que la inteligencia que pone en movimiento la esfera más próxima a nosotros es la causa y principio del *Intelecto activo.* En él terminan las *Inteligencias separadas,* como al igual que los cuerpos, empezando por la esfera superior, finalizan por los elementos y sus componentes. No sería procedente afirmar que la Inteligencia motora de la esfera superior sea precisamente el *Ser necesario,* pues, dado que tiene un objetivo común con las otras inteligencias, cual es la moción de los cuerpos, y todas ellas se distinguen en algo de las restantes, cada una de las diez consta de dos elementos y, por ende, necesariamente habrá una causa primera para todo.

Tal es la aseveración y sentencia de Aristóteles, y sus argumentos al respecto han sido expuestos, en cuanto pueden serlo, en las obras de sus sucesores. El resultado de todas estas disquisiciones es que todas las esferas son cuerpos vivos, dotados de alma e intelecto, que se representan y aprehenden la divinidad, así como también sus primeros principios; que existen las *Inteligencias separadas,* absolutamente incorpóreas, todas emanadas de Dios (¡ensalzado sea!) e intermediarias entre Él y todos esos cuerpos celestes.

Ahora, en los capítulos siguientes voy a exponerte lo que en nuestra Ley se contiene, conforme o contrario a estas opiniones.

Capítulo 5

[*La Escritura y el Rabinismo en orden a las esferas celestes*]

Las esferas celestes están reconocidas como seres vivos e inteligentes, quiero decir «que perciben», por la Escritura, no cuerpos inertes, semejantes al fuego y la tierra, conforme se imaginan los ignorantes, sino como aseguran los filósofos, y dotados de vida, obedientes a su Señor, ensalzándole y alabándole en grado sumo: *«Los cielos pregonan la gloria de Dios»* (Sal 19[2]). Cuán lejos del concepto de la verdad estaría quien pensara se trata de una expresión metafórica, dado que los verbos *higgîd* («anunciar») y *sippēr* («narrar») no pueden referirse juntos en hebreo sino a un Ser dotado de inteligencia; prueba de que el Salmista los aplica en su sentido propio a las esferas, y no según atribución humana, es lo que sigue: *«No son discursos ni palabras, cuya voz deje de oírse»* (*ibíd.* v. 4); está claro, pues, y manifiesto que se refiere a ellas mismas, como alabando a Dios (¡bendito sea!) y anunciando Sus maravillas, sin palabras de labios o lengua. Y así es realmente, porque quien alaba con palabras enuncia lo que ha concebido, y ahí radica la verdadera alabanza, y enunciarlo es para notificarlo a los otros o significar que se ha tenido tal percepción: *«Meditad en vuestros corazones, en vuestros lechos guardad silencio»* (Sal 4[5]), se dice a este respecto, conforme expusimos[6]. Esta prueba escrituraria solamente podrá recusarla el ignorante renuente. En cuanto a la opinión de los Sabios sobre el particular, no necesita, a mi juicio, explicación ni prueba. Considera solamente su ritual de la *bendición de la Luna,* y lo corriente en las preces y textos *midrāšicos,* a propósito de: *«Y los ejércitos celestiales se postran ante Ti»* (Neh 9[6]) y *«Entre las aclamaciones de los astros matutinos y los aplausos de todos los hijos de Dios»* (Jb 38[7]). Y así en muchos textos; tal, p. e., en *$\bar{B}^{e}$-rē'šît Rabbā',* sobre la palabra de Dios (¡exaltado sea Su nombre!) *«Y la tierra era un caos confuso»* (Gn 1[2]) se expresan así: «Era *tôhā'* y *bôhā',* es decir, se lamentaba y apenaba por su malhadada suerte. Como si dijera (la tierra): Yo y ellos fuimos creados juntamente, a saber, los cielos y la tierra (Gn 1[1]); pero lo superior está vivo, y lo inferior, muerto.» Evidentemente indican asimismo que son cuerpos vivos los cielos, no muertos, como los elementos. Ves, por tanto, claramente que lo dicho también por Aristóteles sobre la *percepción* y *concepción* en la esfera celeste concuerda con las palabras de nuestros Profetas y los mantenedores de nuestra Ley, que son los Doctores (¡bendita sea su memoria!).

Has de saber que todos los filósofos coinciden en el hecho de que el

---

6 *Vid. supra,* I parte, cap. 64.

gobierno de este mundo inferior se realiza por la fuerza que sobre él recae de la esfera celeste, como ya dijimos[7], y que éstas perciben y conocen lo que rigen. Esto significa asimismo lo estampado en la Ley: *«Dios se los ha dado* (los ejércitos celestes) *a todos los pueblos debajo de los cielos»* (Dt 4[19]), lo cual quiere decir que están constituidos como intermediarios, para regir a las criaturas, no para ser adorados. *Ítem: «Y para señorear al día y a la noche, y para separar la luz de las tinieblas»* (Gn 1[18]). El sentido del término *mamšālāʰ* es: «dominar gobernando», y es una idea complementaria a la de *luz* y *tinieblas,* que son la causa próxima de la generación y la destrucción, porque la idea de dichos términos se expresa por: *«separar la luz de las tinieblas».* Ahora bien, resulta inadmisible suponer que quien *rige* una cosa desconozca lo regido, dado el verdadero sentido que aquí encierra el término *gobernar.* Ampliaremos esta cuestión en otro lugar.

Capítulo 6

[*Sobre el término* mal'āk *(«ángel») y sus acepciones, especialmente la de «Inteligencias separadas»*]

Respecto a la existencia de los *ángeles,* es cosa que no necesita demostración escrituraria, pues consta en numerosos pasajes de la Torá. Ya sabes que *'Ĕlōhîm* es un término que designa a los *jueces* (o *gobernantes*)[8], *verbi gratia: «Será llevado por ambas partes ante los jueces»* (N. C. «ante Dios»). Por eso este nombre se ha aplicado metafóricamente a los ángeles, y también a Dios, como juez, (o *dominador*) que es de los ángeles, razón por la cual se dice: *«Porque Yhwh vuestro Dios* —dirigiéndose a todo el linaje humano— *es el Dios de los dioses* —es decir, de los ángeles—, *y el Señor de los señores* —o sea de las esferas y los astros—», que son los *señores* de todos los demás cuerpos. Tal es el sentido, no que los *'Ĕlōhîm* («dioses») y *'Ădônîm* («señores») pertenezcan a la raza humana, la cual se sitúa muy por debajo de ellos[9]; aparte de que la expresión *nuestro Dios* abarca todo el humano linaje, dominadores y dominados. No es posible, por tanto, se haya querido dar a entender que Él (¡ensalzado sea!) sea el señor de todo cuanto se considera como divinidad, de piedra o de madera, puesto que no

---

7 *Vid. supra,* I parte, cap. 72; *ítem, infra,* II, cap. 10.

8 *Vid.* I parte, cap. 2.

9 «Es decir, los seres humanos, sin excluir los personajes de alta distinción, son de un rango demasiado inferior para ser parangonados con Dios y para que se crea glorificarle diciendo que Él es su juez y su dominador» (Mk).

sería magnificar y honrar a Dios hacerle señor de tales objetos, o de un trozo de metal; lo que se ha significado es que Él (¡ensalzado sea!) es el dominador de los dominadores, vale decir, de los ángeles, y señor de las esferas celestes.

Ya anteriormente dedicamos un capítulo a exponer que los ángeles no son cuerpos, como también afirma Aristóteles, pero con una diferencia en la denominación, puesto que él llama *Inteligencias separadas* a lo que nosotros *ángeles*. En cuanto a su teoría de que éstos son también intermediarios entre el Creador (¡ensalzado sea!) y los demás seres y que por su mediación se movilizan las esferas —causa de la generación de lo que nace—, eso mismo consta en toda la Escritura, pues nunca encontrarás realice Dios (¡ensalzado sea!) acto alguno sino por ministerio de un ángel. Bien sabes que el significado de *mal'āk* es «mensajero»; de consiguiente, todo quien ejecuta una orden es un *mal'āk;* y así, los movimientos del animal, incluso irracional, se realizan, según la Escritura, cuando se cumplen de conformidad con el propósito de Dios, que en él puso una fuerza ejecutora de tal movimiento. Dícese, p. e.: *«Mi Dios ha enviado a su ángel, que ha cerrado la boca de los leones, para que no me hiciesen ningún mal»* (Dn 6^{22}), y todos los movimientos del asna de Balaam son por obra de un ángel. Hasta los mismos elementos reciben igualmente la denominación de *mal'ākîm* («ángeles o mensajeros»), *v. gr.: «Tienes por mensajeros a los vientos, y por ministros, llamas de fuego»* (Sal 104^{4}). Ves, por tanto, claramente que *mal'āk* se aplica: 1.º al *mensajero* entre los hombres, p. e.: *«Envió Jacob ante sí mensajeros»* (Gn 32^{3}); 2.º al *profeta*, p. e.: *«Subió el ángel de Yhwh de Gálgala a Bōkîm»* (Jc 2^{1}); *«Y mandó a su ángel, que nos sacó de Egipto»* (Nm 20^{16}); 3.º a las *Inteligencias separadas,* que se aparecen a los profetas en la visión; 4.º a las facultades animales, conforme expondremos. Aquí hablamos únicamente de los ángeles como *Inteligencias separadas,* dado que nuestra Ley no rechaza el gobierno de este mundo por Dios (¡ensalzado sea!) mediante los ángeles. He aquí cómo se expresan los Doctores con respecto a las palabras de la Torá: *«Hagamos al hombre a nuestra imagen»* (Gn 1^{26}), *«Bajemos, pues»* (*ibíd.* 11^{7}), donde se emplea el plural: «Si está permitido hablar así —dicen—, el Santo (¡bendito sea!), nada hace antes de haber *mirado* a la familia superior.» La expresión «mirado» es sorprendente, pues la misma emplea Platón al decir que Dios *miró* al mundo de las Inteligencias, y de él emanó el *ser.* En ciertos pasajes dicen simplemente: «El Santo (¡bendito sea!) nada realiza sin haber consultado a la familia superior.» La voz *familia* significa «ejército» en lengua griega. Asimismo, en *B^{e}-rē'šît Rabbā*, y en el *Midrāš Qohèlet,* sobre las palabras: *«lo que ya se ha hecho»* (Ecls 2^{12}); «No se dice "él lo ha hecho", sino "ellos lo han hecho"», como si dijera: Él y Su tribunal han acordado respecto a cada uno de tus miembros y lo han situado en su lugar, conforme se dijo: *«El que por Sí mismo te hizo y te for-*

mó» (Dt 32[6]). Otrosí, en *B'-rē'šīt* R. estamparon: «En cualquier lugar donde se diga: "*Y el Señor*", entiéndase Él y Su tribunal.»

En todos esos textos no se insinúa, como piensan los ignorantes, que Él (¡ensalzado sea!) hable, delibere, examine o consulte, con el propósito de servirse de ajena opinión, pues ¿cómo había de ayudarse el Creador de aquello que Él creó? Más bien indica todo esto que incluso los menores elementos del universo, hasta la formación de los miembros del animal, tal como son, han sido hechos por intermedio de los ángeles, puesto que todas las facultades son ángeles. ¡Cuánta es la ceguera de la ignorancia, y cuán peligrosa! Si dijeras a uno de esos sedicentes *sabios de Israel* que Dios envía su ángel para que forme en el seno de la mujer el feto, le parecería maravillosamente, y lo aceptaría, considerándolo como una manifestación del poder divino, así como de Su sabiduría (¡ensalzado sea!). Creería al propio tiempo que el ángel es un cuerpo de ardiente fuego y que su tamaño iguala a un tercio del universo entero; todo eso le parecería posible con respecto a Dios. Pero, si le dices que Dios (¡ensalzado sea!) puso en el semen una fuerza formativa que modela y estructura esos miembros y eso es el *ángel*, o bien que todas las estructuras proceden de la acción del *Intelecto activo*, y ése es el ángel y el príncipe del mundo, de quien tanto hablan los Doctores, lo rechazaría, como incapaz de comprender el sentido de esa auténtica grandeza y poderío consistentes en la efectuación de fuerzas activas en una cosa, imperceptibles al sentido. Los Doctores (¡bendita sea su memoria!) ya expusieron, para el verdadero *sabio*, que cada una de las fuerzas corporales es un ángel, cuánto más las que están difundidas por el universo, y que cada una de ellas posee determinada actividad peculiar, y no dos.

En el *B'-rē'šīt* R. leemos: «Se ha enseñado que un solo ángel no efectúa dos misiones, ni dos realizan una misma.» Tal es el carácter de todas las fuerzas. Esto te confirmará en que todas las energías individuales, tanto físicas como psíquicas, se denominan *ángeles*, como ellos afirman en múltiples lugares y primordialmente en el *B'-rē'šīt* R.: «Cada día crea el Santo (¡bendito sea!) una clase angélica, que entona un cántico ante Él y desaparece.» Dado que se ha contrapuesto a ese aserto otro texto, en el que se afirma son *estables* los ángeles —y, en efecto, reiteradamente se ha expuesto que son *vivientes* y *estables*—, la respuesta es que unos son permanentes, y otros, perecederos. Y tal es la realidad, puesto que las fuerzas *individuales* nacen y mueren de continuo, en tanto que las *especies* correspondientes son perdurables, sin deterioro. También se dice a propósito de la historia de Judá y Tamar: «Rabí Yohanán afirma que Judá intentó proseguir, pero Dios le deparó un ángel tutor contra la concupiscencia, es decir, la voluptuosidad.» A esa potencia se la ha llamado asimismo un *ángel*. Por ahí comprobarás que suele decirse: «un ángel deputado para esto o

aquello», pues toda facultad que el Santo (¡ensalzado sea!) adjudicó a cualquier ente es considerada como un ángel deparado al efecto. En el *Midráš Qohèlet* está escrito: «Mientras el hombre duerme, su alma conversa con el ángel, y éste con el querubín», con lo cual dieron a entender a quien comprende y piensa que la facultad imaginativa también se llama *ángel,* y el intelecto, *querubín,* lo cual parecerá perfectamente al hombre instruido, pero desagradará en gran manera a los indoctos.

Por otra parte, siempre que el ángel aparece en una forma cualquiera, ya hicimos constar que se trata de *visión profética.* Hallará profetas que ven a los ángeles como si fueran individuos humanos, *v. gr.: «Vio parados a tres varones»* (Gn 18[2]). A otros se muestra como un hombre terrible y formidable, *v. gr.: «Tenía el aspecto de un ángel de Dios muy temible»* (Jc 13[6]), y los hay a quienes se deja ver como un fuego, v. gr.: *«Se le apareció el ángel de Yhwh en llama de fuego»* (Ex 3[2]). En el mismo lugar se dice: «A Abraham, que poseía una facultad destacada, se le aparecieron en figura de *hombres;* pero a Lot, en el cual era deficiente, mostráronse en apariencia de ángeles.» Hay aquí un gran misterio profético; más adelante se dirá acerca del profetismo lo que proceda. En el mismo lugar se afirma asimismo: «Antes de cumplir su misión, fueron llamados hombres, y después de realizada, recobraron su naturaleza angélica.» Advierte que cuando se hace clara mención de un ángel, ha de entenderse una acción, y que toda visión del mismo tiene lugar en *visión profética* y conforme al estado de quien la aprende.

En lo que Aristóteles dejó dicho sobre el particular, tampoco hay nada contradictorio con la Ley; pero un punto en el que sí hay discrepancia en todo eso es su creencia de que todas las cosas son *eternas* y provenientes *necesariamente* de Él (¡ensalzado sea!); nosotros, por el contrario, creemos que todo eso ha sido *creado,* que Dios creó las *Inteligencias separadas* y puso en la esfera celeste una facultad optativa hacia ellas, que Él fue, en suma, quien creó las Inteligencias y las esferas, y quien las dotó de esas *fuerzas directrices.* En eso discrepamos de él. Más adelante sabrás su opinión, y lo que la Ley verdadera enseña acerca de la temporalidad del mundo.

Capítulo 7

[*Conciencia de su acción y caracteres de ésta en las Inteligencias y las esferas*]

Ya quedó explicado que el término *mal'āk* es polivalente y comprende las Inteligencias, las esferas y los elementos, pues todos ellos ejecutan el

mandato soberano. No pienses, sin embargo, que las esferas y las Inteligencias deban equipararse con esas otras fuerzas corpóreas, que constituyen una naturaleza, pero no tienen conciencia de su actividad, sino que esas entidades perciben sus actos y usan de libertad para gobernar. No se trata, sin embargo, de una libertad ni un gobierno como los nuestros, totalmente condicionados a eventualidades. Ya la Ley llama nuestra atención en diversos pasajes al respecto; así, *v. gr.*, el ángel dice a Lot: *«Pues no puedo hacer nada,* etc.» (Gn 19^{22}); y, al liberarle, le advierte: *«Mira, te concedo también la gracia»* (*ibíd.* v. 21). Asimismo, se dice: *«Acátale y escucha su voz, no le resistas, porque no perdonará vuestras rebeliones y porque lleva mi nombre»* (Ex 23^{21}). Todos estos pasajes te demuestran que dichos entes aprenden sus actos y tienen voluntad y opción en lo referente al gobierno a ellos confiado, al igual que nosotros tenemos operatividad en aquello que se nos confió desde el origen de nuestra existencia. Sólo que nosotros a veces hacemos lo menos, y nuestro gobierno y acción van precedidos de la *privación.* Pero en las Inteligencias y las esferas no sucede así, porque hacen siempre lo que está bien, y no hay en ellas sino bien, como expondremos en ulteriores capítulos, y todo lo que les incumbe está perfecto y siempre *en acto,* desde que existen.

Capítulo 8

[*Opinión de los doctores judíos sobre las esferas;* ídem *de Aristóteles; superioridad de la ciencia astronómica de los sabios paganos*]

Una de las antiguas opiniones muy difundidas entre los filósofos y la generalidad de las gentes es que el movimiento de las esferas celestes origina un estruendo formidable y violento en extremo. Como demostración aducen que, si los cuerpos pequeños situados junto a nosotros son movidos con rápida moción, producen un gran estrépito y espantoso retumbo, *a fortiori,* los cuerpos solar, lunar y estelares, dado su tamaño y velocidad. Todos los secuaces de Pitágoras creían que emiten sonidos armoniosos proporcionados entre sí, a pesar de su fuerza, al estilo de las modulaciones musicales, y alegan las causas de por qué no percibimos esos sonidos tan fuertes y tremendos. Tal creencia se halla igualmente extendida en nuestra nación. ¿No ves cómo describen los Doctores el estruendo del Sol al recorrer cada día la esfera celeste? Lo propio se deduce respecto a los demás. Sin embargo, Aristóteles lo niega y demuestra carecen de sonidos. Puedes verlo y documentarte en su libro *Del cielo.* No te retraiga la discre-

pancia entre la opinión de Aristóteles y la de los Doctores (¡bendita sea su memoria!) en este punto, pues tal sentir, a saber, la realidad de esos sonidos, es consecuencia de la convicción de que «la esfera está fija y los astros giran». Ya sabes que en estas cuestiones astronómicas prefieren la opinión de los *sabios gentiles* a la suya y confiesan paladinamente: «Los sabios de las naciones del mundo vencieron a los de Israel.» Lo cual es verdad, pues todos cuantos hablaron sobre estas cuestiones teóricas arguyen de conformidad con el resultado de su especulación; por eso merece asentimiento lo estatuido mediante la demostración.

Capítulo 9

[*Sobre el número de las esferas*]

Ya te expusimos que el número de las esferas no se precisó en tiempo de Aristóteles, y quienes en el nuestro contaron nueve, en realidad consideraron como único tal globo que abarca varias esferas, según es notorio a quien estudió Astronomía. Por ello no ha de reprobarse lo dicho por uno de los Doctores (¡bendita sea su memoria!): «Hay dos firmamentos, de conformidad con el texto: *"De Yhwh tu Dios son los cielos de los cielos"*» (Dt 10[14]). Quien tal afirmó cuenta un solo globo por todas las estrellas, quiero decir las esferas en las que hay estrellas, y como segundo globo, el de la esfera circundante, carente de éstas: por eso dijo: *«hay dos firmamentos»*. Por mi parte, voy a permitirme una observación previa, necesaria para mi propósito en este capítulo, y es la siguiente.

Has de saber que respecto a las dos esferas de Venus y Mercurio existe discrepancia de opiniones entre los antiguos matemáticos, sobre si se encuentran por encima del Sol o por debajo, pues no está demostrada la posición de estas dos esferas. La opinión de todos los antiguos era que dichas dos esferas de Venus y Mercurio están por encima del Sol. Compréndelo y percátate bien. Vino después Tolomeo, que asentó se encuentran debajo, alegando es más natural situar al Sol en medio, con tres planetas encima y tres debajo. Posteriormente surgieron en el Andalus[(10)] varones muy versados en las Matemáticas, los cuales demostraron, conforme a los principios de Tolomeo, que Venus y Mercurio se encuentran por encima del Sol. (Jābir) Ibn 'Aflaḥ de Sevilla, con cuyo hijo me relacio-

[10] Nueva referencia de M. a su tierra natal, que demuestra estaba muy al tanto del movimiento cultural en el Andalus por esas fechas.

né, compuso un libro famoso sobre el tema; y posteriormente, el eximio filósofo Abū Bakr ibn Al-Ṣa'ig, de uno de cuyos discípulos recibí lecciones, examinó la cuestión y formuló algunos argumentos —que de él hemos copiado— en virtud de los cuales desechó la teoría de que Venus y Mercurio se hallen por encima del Sol. Pero lo que aduce Abū Bakr es un argumento en pro de la inverosimilitud, no de la imposibilidad. En definitiva, como quiera que sea, todos los antiguos situaban a Venus y Mercurio por encima del Sol, y por tal motivo contaban cinco esferas: la de la Luna, que indudablemente está cerca de nosotros; la del Sol, necesariamente por encima de ella; la de los otros cinco planetas; la de las estrellas fijas, y la esfera que todo lo circunda, en la cual no hay estrellas.

En consecuencia, el número de esferas *figuradas,* quiero decir con *figuras,* en las cuales hay estrellas, pues los antiguos llamaban a las estrellas «figuras», como es sabido por sus libros, esas esferas son cuatro: la esfera de las estrellas fijas; la de los cinco planetas; la del Sol, y la de la Luna; y por encima de todas, una esfera vacía, sin estrella alguna.

Este número de *cuatro* constituye para mí una base importante, en orden a una idea que se me ha ocurrido y no he visto expuesta explícitamente en ningún filósofo. He encontrado, no obstante, en los escritos de éstos y en las palabras de los Doctores indicaciones que despertaron mi atención sobre el particular. Voy, pues, a exponerte y elucidar la cuestión en el capítulo siguiente.

Capítulo 10

[*Gobierno del mundo sublunar. Referencias a la escala de Jacob, a las cuatro legiones angélicas de la tradición judía y a la visión de Zacarías*]

Sabido es y difundido en todas las obras filosóficas sobre el gobierno del cosmos que el régimen de este mundo inferior, quiero decir, el de la generación y la corrupción, se basa en las fuerzas procedentes de las esferas. Reiteradamente hemos afirmado, y podrás comprobarlo en lo dicho por los Doctores (¡bendita sea su memoria!), «no hay aquí abajo ni la más insignificante yerba que no tenga su *mazzāl,* que la impulsa y la ordena crecer, pues dicho está: *"¿Has enseñado tú a los cielos su ley y determinado su influjo sobre la tierra?"»* (Jb 38[33]). Por *mazzāl* designan también un «astro», como podrás comprobar al principio de *B'-rē'šīt R.,* donde se dice: «Hay *mazzāl* ("astro" o "planeta"), cuya órbita es de treinta días, y tal otro, de

treinta años.» Claramente se indica, pues, en este pasaje que hasta las individualidades de la naturaleza están sujetas a la influencia particular de ciertos astros, pues aun cuando las fuerzas todas de la esfera celeste se reparten entre el conjunto de los seres, cada especie se halla bajo el influjo particular de algún astro, como las fuerzas de un solo cuerpo, dado que el universo entero, conforme dejamos dicho, está constituido como un solo individuo. Por tal motivo, los filósofos reconocieron que la Luna ejerce una fuerza especial aumentativa sobre el elemento del agua, bien patente por el hecho de que mares y ríos crecen a medida que la Luna crece, y decrecen cuando ella disminuye, y que el flujo en los mares está en relación con el cuarto creciente, y el reflujo, con su retroceso, quiero decir, con su ascenso y descenso en los cuadrantes de su órbita, como es claro y manifiesto a quien lo haya observado[11]. En cuanto a que los rayos solares accionen sobre el elemento del fuego, es de toda evidencia, según puedes ver por la irradiación del calor en el mundo en virtud del sol, y el predominio del frío tan pronto como aquél se aleja de tal lugar, o de él se oculta. Tan claro es esto que no precisa más explanación.

Ante esta realidad se me ocurrió que aun cuando el conjunto de estas cuatro esferas *figuradas* emana de la fuerza de todos los seres sujetos a generación y cuyas causas son ellas, cada esfera está especialmente asignada a uno de los cuatro elementos, de manera que tal esfera sea el principio dinámico de tal elemento en particular, al que, mediante su propia moción, confiere el movimiento de la generación. Así, la esfera lunar sería el motor del agua; la del sol, el del fuego; la esfera de los otros planetas lo que mueve el aire. Su múltiple movimiento, su desigualdad, su retrogradación, su progresión directa y su estacionamiento originan las múltiples configuraciones del aire, su variación y su rápida contracción o dilatación; y la esfera de las estrellas fijas es la que pone en movimiento a la tierra, razón quizá de por qué ésta se mueve con dificultad para recibir la impresión y la mezcla, quiero decir, porque las estrellas fijas se mueven con lentitud. A esta relación de las estrellas fijas con la tierra se alude al decir que el número de las especies de plantas corresponde al de las individualidades del conjunto de las estrellas.

Por consiguiente, es posible que el orden en el cosmos sea éste: cuatro esferas, cuatro elementos movidos por ellas, y cuatro fuerzas emanadas de las mismas, operando en el conjunto de la naturaleza como dejamos expuesto. Asimismo, las causas de todo movimiento de las esferas son cuatro, a saber: figura de la esfera —quiero decir, su esfericidad—, su alma,

---

[11] «Lo que el autor declara aquí respecto al influjo de la Luna, no solamente sobre los mares, sino también sobre el caudal de los ríos, es una hipótesis que se encuentra ya en algunos autores antiguos. Sin embargo, en los escritos que nos quedan de Aristóteles, apenas se hace alguna ligera alusión al flujo y reflujo del mar» (Mk).

su intelecto mediante el cual concibe, como dijimos, y la Inteligencia, separada su apetencia. Entiéndelo bien. Su explicación es que si no tuviera tal figura, sería del todo imposible el movimiento circular y continuo, pues la *continuidad* del movimiento constantemente repetido sólo es posible cuando éste es circular. El movimiento rectilíneo, en cambio, aun cuando el objeto movido se desarrollara reiteradamente en una sola y misma extensión, no sería continuo, dado que entre dos movimientos opuestos hay un reposo, como se demostró en su lugar. Está claro, por consiguiente, que es condición precisa del movimiento que retorna constantemente sobre su órbita el moverse en sentido circular. Ahora bien, solamente el ser animado es susceptible de moverse; por consiguiente, se impone la existencia de un alma (en la esfera), y asimismo algo que impulse el movimiento; es una concepción y el deseo de lo que ha sido concebido, como ya expusimos. Pero esto aquí no puede efectuarse sino por obra de un intelecto, porque no se trata de evitar lo que desagrada, ni buscar aquello que place. No puede por menos de intervenir un ser concebido y que sea objeto de apetencia, conforme quedó expuesto. He ahí, pues, cuatro causas del movimiento de la esfera celeste, y cuatro clases de fuerzas generales de ella dimanantes hacia nosotros, que son: la fuerza productora de los minerales, la del alma vegetativa, la del alma vital y la del alma racional, según ya expusimos. Más aún: si tú consideras la dinámica de estas fuerzas, hallarás que son de dos clases: producción de todo lo que nace y conservación de lo nacido, quiero decir, conservación perpetua de la especie, y temporal de los individuos. Tal es el significado de *naturaleza,* de la cual se dice que es sabia, gobierna, se preocupa por generar al animal mediante un arte similar a la facultad artística del hombre y se cuida de conservarle y perpetuarle, produciendo fuerzas formativas que son la causa de su duración y conservación en tanto sea posible; en suma, el *quid divinum* de donde proceden las dos acciones en cuestión por obra de la esfera celeste.

Este número de *cuatro* es notable y merecedor de reflexión. En el *Midrāš* de R. Tanḥuma se dice: «¿Cuántas gradas tenía la escala? —*Cuatro.*» Se trata del pasaje *«Veía una escala apoyada sobre la tierra»* (Gn 28[12]). En todos los *Midrāšîm* se constata «hay cuatro legiones de ángeles», y se reitera con frecuencia[(12)]. En algunos manuscritos he leído: «¿Cuántas gradas tenía la escala? —*Siete*»; pero todas las copias del susodicho al igual que todos los *Midrāšîm* coinciden en afirmar que los *ángeles de Dios* que vio subir y bajar eran solamente cuatro y no más, «dos que subían y dos que

---

[12] «*Vid.* p. e., *Pirqê* de R. Eliezer, cap. IV, donde se afirma que el trono de Dios está circuido por cuatro legiones de ángeles, presididos por cuatro arcángeles, Miguel, Gabriel, Uriel y Rafael» (Mk). Sobre este tema en general, *vid. La Angelología en la literatura rabínica y sefardí,* por C. Gonzalo Rubio (Barcelona, 1977).

bajaban», que los cuatro se juntaban en una de las gradas de la escala, y todos los cuatro se mantenían en una misma línea, los dos que subían y los dos que bajaban. De ahí dedujeron que la anchura de la escala en la profética visión era equivalente al universo más un tercio, de conformidad con este otro texto: *«Su cuerpo era como de crisólito»* (Dn 10[6]), de donde se infiere que el espacio ocupado por los cuatro era como el universo más un tercio. En las alegorías de Zacarías, tras la descripción: *«Vi cuatro carros que salían de entre dos montes; los dos montes eran de bronce»* (6[1]), se añade, a modo de explicación: *«Sobre los cuatro vientos del cielo que vienen a presentarse al Señor de toda la tierra»* (*ibíd.* v. 5), y que son la causa de todo cuanto se genera. En la mención del «bronce», así como del *«bronce bruñido»* (Ez 1[7]) has de considerar cierta homonimia; más adelante verás una observación al respecto. Cuanto a la afirmación de que «un ángel es igual a un tercio del universo», que en *Bᵉ-rēʾšît R.* se expresa textualmente por las palabras: «que el ángel es una tercera parte del mundo», está del todo claro, y ya lo elucidamos en nuestro gran Digesto sobre la Ley tradicional. En efecto, el conjunto de las cosas creadas se divide en tres partes: primera, las Inteligencias separadas, que son los ángeles; segunda, los cuerpos de las esferas celestes; y tercera, la materia prima, a saber, los cuerpos sujetos a cambio constante, situados bajo la esfera celeste. Así ha de entender quien lo desee, los enigmas proféticos, despertando del sueño de la indolencia, salvándose del piélago de la ignorancia, y elevándose a las cosas superiores. En cuanto al que prefiera nadar en los mares de su nesciencia y *«descender cada vez más bajo»* (Dt 28[43]), no necesita fatigar su cuerpo; pero su corazón no se librará de agitación y, naturalmente, descenderá al ínfimo grado. Penétrate bien de lo expresado y recapacita sobre ello.

Capítulo 11

[*La Astronomía se basa en hipótesis. Las tres clases de seres, aparte de Dios. Gobierno del mundo por Dios*]

Has de tener en cuenta respecto a las cuestiones astronómicas tratadas que si un simple matemático las lee y las comprende, pensará constituyen una prueba decisiva de que tales son la forma y número de las esferas. Sin embargo, no es así, ni es eso lo que inquiere la ciencia astronómica. Algunas de esas materias admiten ciertamente una demostración de que así son, como, p. e., la comprobación de que la órbita solar se incli-

na hacia el Ecuador, y no hay duda sobre el particular. Ahora bien, que exista una esfera excéntrica o un epiciclo, no se ha demostrado, y el astrónomo no ha parado mientes en ello, dado que la finalidad de esta ciencia no es formular un sistema mediante el cual el movimiento estelar pueda ser uniforme y circular, sin aceleración ni retardamiento, ni cambio, y cuyo resultado sea concorde con la observación. Con eso se trata de disminuir los movimientos y el número de las esferas hasta lo posible. En efecto, si, por ejemplo, nos es dable proponer un sistema mediante el cual los movimientos perceptibles de un astro pueden justificarse por la hipótesis de las tres esferas, y otro que lo sea por cuatro, es preferible atenerse al sistema que comporte un número menor de movimientos. Por esta razón, tratándose del Sol, optamos por la excentricidad, como lo expresó Tolomeo, más bien que por el epiciclo. En esta misma línea, dado que percibimos el movimiento de todas las estrellas fijas como invariable, y que no cambian de posición entre sí, nos afianzamos en la idea de que se hallan todas en una sola esfera, aunque tampoco sería imposible estuviera situada cada cual en una especial, de manera que todas tuviesen un movimiento uniforme y todas estas esferas tendieran hacia los mismos polos. Entonces el número de Inteligencias sería equivalente al de estrellas, conforme a lo dicho: *«¿Pueden contarse sus legiones?»* (Jb 25[3]), es decir, a causa de su multiplicidad, puesto que Inteligencias, cuerpos celestes y fuerzas todas constituyen en su conjunto *sus legiones* y, por consiguiente, sus especies no pueden por menos de estar numéricamente limitadas. Aun cuando así fuera, no obstaculizaría a nuestra ordenación el hecho de haber contado una sola esfera para las estrellas fijas, al igual que hemos numerado las cinco esferas de los planetas, pese a su multiplicidad, por una solamente, puesto que, según has entendido, nuestro propósito es computar la totalidad de las fuerzas que percibimos en la naturaleza como único conjunto, sin preocuparnos de calcular con toda exactitud la realidad de las Inteligencias y las esferas.

Nuestro objetivo, en suma, ha sido probar: 1.º que todos los seres existentes, aparte del Creador (¡ensalzado sea!) se dividen en tres clases: *primera,* las Inteligencias separadas; *segunda,* los cuerpos de las esferas celestes, como un substrato de las formas permanentes, en las que la forma no se transfiere de uno a otro, ni éste es inmutable en su esencia, y *tercera,* estos cuerpos que nacen y mueren, y van englobados en una misma materia. 2.º que el gobierno emana de la Divinidad (¡ensalzada sea!) sobre las Inteligencias, conforme a su categoría, y que ellas derraman, de lo que han recibido, bienes y luces sobre los cuerpos de las esferas celestes, y éstas difunden energías y beneficios sobre el cuerpo sujeto a generación y corrupción, conforme a la magnitud de los bienes recibidos de sus principios.

Has de saber que todo cuanto, en esta clasificación, confiere un provecho cualquiera no tiene solamente como objetivo de su existencia y finalidad otorgar al receptor, dado que tal supuesto implicaría un puro absurdo. El *fin* es más noble que las cosas ordenadas al mismo. Seguiríase de ahí que lo más elevado, perfecto y noble existe para lo que le es inferior, cosa que ningún hombre inteligente podría imaginar. La realidad es como ahora diré. Cuando un ente posee alguna especie de perfección, o ésta tiene un alcance como para que aquél sea perfecto en sí, sin que se comunique a otro, o bien la perfección es de tal categoría que le sobra para perfeccionar a otro. Es como si dijeras, p. e., que un individuo posee riqueza suficiente sólo para sus propias necesidades y nada le sobra que pueda beneficiar a alguien, en tanto que tal otro es dueño de una fortuna con cuyo sobrante puede enriquecer a otros muchos, de manera que podría donar a determinado individuo lo bastante para que éste sea igualmente rico y aún le quedase para enriquecer a un tercero. Lo propio ocurre en el universo. La *emanación* procedente de Dios (¡ensalzado sea!) para producir las Inteligencias separadas, se comunica también de éstas para que unas produzcan a otras, hasta el intelecto activo, en el que finaliza la producción de las mismas. De cada una fluye asimismo otra producción hasta que las esferas terminan en la Luna, tras la cual adviene este cuerpo sujeto a generación y corrupción, a saber, la materia prima y lo que de ella está compuesto. De cada esfera penetran fuerzas en los elementos hasta que su efusión se detiene en el proceso de generación y corrupción.

Ya hemos asentado que todos esos fenómenos nada invalidan de cuanto dijeron nuestros Profetas y mantenedores de nuestra Ley, pues nuestra comunidad era una nación sabia y perfecta, conforme Él (¡ensalzado sea!) proclamó por mediación del Maestro que nos perfeccionó, diciendo: *«Sabia e inteligente es, en verdad, esta gran nación»* (Dt 4[6]). Pero cuando los malvados de entre las naciones ignorantes aniquilaron nuestras buenas cualidades, destruyeron nuestros saberes y nuestras obras de ciencia y dieron muerte a nuestros sabios, retrotrayéndonos a la incultura, según se nos había conminado a causa de nuestros pecados, en estos términos: *«Y la sabiduría de sus sabios perecerá, y la sagacidad de sus prudentes se eclipsará»* (Is 29[14]), nos mezclamos con ellos, y se nos infiltraron sus teorías, al par que sus costumbres y modos de obrar. Así como respecto a la asimilación de conducta se dijo: *«Se mezclaron con las naciones gentiles y adoptaron sus costumbres»* (Sal 106[35]), igualmente en orden a la adopción de criterios de las naciones incultas: *«Pactaron con los extranjeros»* (Is 2[6]), que Jonatán ben Uziel traduce: «Siguen las leyes de las naciones.» Así, pues, al irnos habituando a las opiniones de los pueblos ignorantes, estas cuestiones filosóficas parecieron tan extrañas a nuestra Ley como lo eran para el sentir de aquéllos. Pero en realidad, de verdad, no era así.

Dado que en nuestra exposición se ha aludido reiteradamente a la *emanación* de la Divinidad y de las Inteligencias, procede te expliquemos su auténtica significación, es decir, el concepto de emanación. Después abordaré la exposición de la *temporalidad del mundo.*

Capítulo 12

[*Concepto de la* emanación]

Es evidente que todo lo *generado* tiene por necesidad una causa eficiente que motiva su realización, partiendo de su inexistencia. Tal agente próximo no puede por menos de ser corpóreo o incorpóreo; sin embargo, un cuerpo cualquiera no opera simplemente como tal, sino que ejerce su acción porque es un determinado cuerpo, a saber, en virtud de su forma. De esto hablaré después. Ese agente próximo, productor de lo generado, puede serlo a su vez, pero el proceso no puede prolongarse hasta el infinito; al contrario, generada una cosa, necesariamente hemos de llegar a un productor primitivo, increado, que la originó. Surge entonces la cuestión de por qué la ocasionó en tal momento y no antes, puesto que él ya existía. Se impone, pues, necesariamente la imposibilidad de tal realización con anterioridad, bien porque siendo corpóreo el agente, faltara cierta relación entre el agente y el objeto de la acción, o bien porque al ser incorpóreo, faltara la *disposición en la materia.* Este preámbulo es el resultado de la especulación *física,* sin entrar de momento en la cuestión de la eternidad o la temporalidad del mundo, que no es tema de este capítulo.

Ya se expuso en la Física que todo cuerpo que ejerce una determinada acción sobre otro, únicamente podrá realizarlo por aproximación inmediata o mediata, si actúa por intermediarios. Así, p. e., este cuerpo que se ha calentado ahora, ha sido porque se le ha acercado el fuego, o bien porque éste ha calentado el aire, el cual, envolviendo dicho cuerpo, lo ha caldeado, de manera que la masa de aire caliente ha sido el agente próximo de tal calentamiento. Así, la piedra imán atrae al hierro a distancia mediante una fuerza que de ella se irradia al aire que circunda al hierro. Por tal motivo no ejerce la atracción a cualquier distancia, lo mismo que el fuego no calienta a un alcance cualquiera, sino a tal que permita la alteración del aire situado entre él y el objeto caldeado por su fuerza. Cuando se intercepta de la cera el calor del aire procedente del fuego, no puede aquélla fundirse, y lo propio acontece con la atracción. Ahora bien, para

que una cosa que no estaba caliente llegue a estarlo, ha sido precisa una causa para tal efecto: que el fuego apareciera, o que, a cierta distancia, modificada, ya existiera uno. Es la *relación* que faltaba y después se ha producido. Análogamente, si inquirimos las causas de todo cuanto ocurre en este mundo respecto a nuevas creaciones, observaremos que la causa proviene de la mezcla de los elementos, cuerpos que actúan unos sobre otros y se interaccionan; quiero decir, que la causa de lo generado es la aproximación o el alejamiento mutuo de los cuerpos. En cuanto a lo que hallamos innovado, que no sea consecuencia de una mezcla de elementos, como lo son todas las formas, también necesitan de un agente, es decir, que les dé la forma, el cual ha de ser incorpóreo, dado que el productor de la misma es una inmaterial, conforme se ha indicado en sus lugares, y ya anteriormente quedó demostrado. También te lo puede explicar el hecho de que toda mezcla es susceptible de aumento y disminución, y se produce paulatinamente, lo cual no ocurre con las formas, las cuales no se originan gradualmente, y por ello carecen de movimiento, y aparecen o desaparecen en un momento dado. No son, pues, producto de la mezcla, sino que ésta prepara simplemente la materia para recibir la forma. El agente de ésta no es susceptible de división, pues su acción es homogénea, y, por ende, está claro que dicho agente de la forma, o sea su productor, necesariamente, ha de ser una forma, y ésta, *separada.* Es inadmisible que tal agente, siendo incorpóreo, produjera su efecto mediante alguna relación, dado que, al no ser cuerpo, no podría acercarse ni alejarse, ni cuerpo alguno podría hacerlo respecto a él, puesto que no se da relación de distancia entre lo corpóreo y lo incorpóreo, de donde se sigue necesariamente que la falta de tal acción tiene como causa la indisponibilidad de tal materia para recibir la acción del *agente separado.*

Queda, pues, patente que la acción recíproca ejercida por los cuerpos en virtud de sus formas precisa la preparación de varias especies de materia con el fin de recibir la acción de lo que es incorpóreo; es decir, los actos representados por las *formas.* Dado, pues, que los efectos producidos por la *inteligencia separada* son claros y patentes en el mundo, me refiero a todas cuantas innovaciones naturales no se originan únicamente por efecto de la mezcla; salta a la vista necesariamente que no opera ese agente por contacto ni a determinada distancia, dado que no es un cuerpo, y esa acción de la inteligencia separada se designa siempre como *emanación,* por analogía con el hontanar de agua que fluye en todas direcciones, sin ninguna proyección especial, ni de donde provenga ni a donde particularmente tienda, sino que brota por doquier, y de continuo riega todo el contorno próximo y remoto. De igual modo, tal inteligencia no es alcanzada por fuerza alguna proveniente de tal o cual dirección o distancia, ni su potencia se inclina hacia un lado concreto, ni a tal distancia, ni en un

tiempo con preferencia a otro. Al contrario, su acción es constante, y siempre que se da un factor determinativo, recibe esa acción perpetua designada con el nombre de emanación. Asimismo, con respecto al Creador (¡ensalzado sea!), demostrada Su incorporeidad, que el mundo es obra Suya y que Él en su causa eficiente, conforme expusimos y después insistiremos, se ha afirmado que el mundo proviene de una emanación del Creador, que Él ha irradiado sobre el mismo todo cuanto en Él adviene. De igual modo se dice que Él derrama Su ciencia sobre los Profetas. El sentido de todo esto es que la totalidad de estos actos es obra de un ser incorpóreo, y a tal operación se da el nombre de emanación. Este mismo término se ha aplicado en hebreo a Dios (¡ensalzado sea!) por similitud con el hontanar de agua que se difunde, conforme hemos dejado expuesto. En efecto, no hay metáfora más apropiada que esta expresión, «emanación», para significar la acción del *ser separado.* Así como no podríamos concebir sino como cuerpo, o fuerza en un cuerpo, de igual manera que tampoco una acción puede ejercitarse si no es por el contacto de un agente o a determinada distancia o en un sentido particular. Ahora bien, así como está admitido, incluso entre el vulgo, que Dios es incorpóreo y ni aun se acerca a lo que hace, imaginaron que Él intima órdenes a los ángeles, y éstos cumplimentan los actos mediante contacto y aproximación de un cuerpo con otro, tal como hacemos nosotros, y de ahí dedujeron que los ángeles son también cuerpos. Hay quienes creen que Él (¡ensalzado sea!) manda una cosa hablando, al igual que nosotros, quiero decir, mediante letras y sonidos, y así se efectúa. Todo eso es puro proceso imaginativo, y, en realidad, de verdad se identifica con el instinto perverso, dado que todo vicio racional o moral es obra de la imaginación, o consecuencia de su acción. Pero eso no es materia del presente capítulo; se trata simplemente de explicar el sentido de *emanación,* bien sea hablando de Dios, bien de las Inteligencias, o sea los ángeles, que son incorpóreos. También se afirma que las potencias de las esferas celestes ejercen emanación sobre las cosas de este mundo, y se habla de «emanación de la esfera», por más que tales efectos procedan de cuerpos, y por ello los astros operan a determinada distancia, quiero decir, conforme se hallen más o menos lejos del centro de acción y de acuerdo con su mutua relación. Tal es el punto de partida de la astrología.

En cuanto a lo indicado que también los Profetas han presentado metafóricamente la acción de Dios (¡ensalzado sea!) como una emanación, tenemos, p. e., el siguiente texto: *«Me abandonaron a Mí, fuente de aguas vivas»* (Jr 2^{13}), lo cual significa la emanación de la vida, es decir, la existencia, que, sin duda alguna, se identifica con la vida. Asimismo se dice: *«Porque en Ti está la fuente de la vida»* (Sal 36^{10}), o sea la emanación de la existencia, idea expresada igualmente al final de ese texto: *«en tu luz vemos*

la luz», o sea que, mediante la emanación del intelecto activo, procedente de Ti, pensamos y, por consiguiente, somos dirigidos y guiados rectamente, y aprehendemos dicho intelecto. Entiéndelo bien.

Capítulo 13

[*Tres teorías sobre el origen del mundo: a) Teólogos ortodoxos; b) Platón y otros filósofos; c) Aristóteles y peripatéticos*]

Tres son las teorías profesadas acerca de la eternidad o la creación del mundo por quienes admiten la existencia de Dios:

a) *Primera:* La de aquellos que aceptan la Ley de Moisés, nuestro Maestro (¡la paz sea con él!), consistente en que el mundo en su conjunto, quiero decir, todo cuanto existe, a excepción de Dios (¡ensalzado sea!) fue producido de la nada simple y absoluta, y que Dios (¡ensalzado sea!) solo preexistía, y nada fuera de Él, ni ángel, ni esfera, ni cuanto en ellas se contiene, y después Él produjo todos los seres, tal como son, por su libre voluntad y beneplácito, no de cosa alguna, y que el *tiempo* mismo pertenece también a lo creado, dado que acompaña al movimiento, el cual es un accidente de lo movido, lo cual asimismo fue creado y efectuado, tras su inexistencia. Si se dice: «Dios existía antes de crear el mundo» —expresión que presupone tiempo—, como igualmente todos los conceptos atinentes a la eternidad de su existencia, antes de la creación del mundo, es debido a mera suposición o imaginación del tiempo, no a su realidad, puesto que éste es un accidente, sin duda alguna, y forma parte, a nuestro entender, de los accidentes creados, tal como la negrura o la blancura. Aun cuando no pertenezca a la categoría de *cualidad,* es, no obstante, en definitiva, un accidente, anejo al movimiento, como es manifiesto a quien haya comprendido lo que Aristóteles asevera en demostración del movimiento y la realidad de su existencia.

Vamos a exponer aquí una idea que, aun cuando marginal a la materia tratada, guarda relación con ella, y es la siguiente. La razón de que el concepto de *tiempo* para la mayoría de los científicos resulta oscura, al extremo de sumirlos en la perplejidad, p. e., a Galeno y otros, sobre si tiene o no existencia real, se basa en que es un accidente de otro. En efecto, los accidentes que tienen existencia primaria en los cuerpos, como son los colores y sabores, se comprenden de inmediato y se capta su concepto. En cambio, los radicados en otros accidentes, como es, p. e., el brillo en el

color, la curvatura o redondez en la línea, son cosa muy oscura, máxime cuando, por añadidura, el accidente que sirve de *substrato* no se encuentra en un estado permanente, sino que pasa de uno a otro, con lo cual la cuestión queda aún más nebulosa. Ambas cosas concurren en el tiempo, concomitante del movimiento, accidente, a su vez, del objeto movido. Asimismo, el caso de la moción no es el de la negrura o la blancura, de estado permanente, sino que la auténtica realidad y esencial del movimiento estriba en no permanecer ni un instante en idéntico estado. De ahí depende que el tiempo resulte concepto oscuro. La cuestión se cifra en que para nosotros es una cosa creada y originada, al igual que los demás accidentes y las substancias que son sus substratos. Por consiguiente, la existenciación del mundo por Dios no implica un origen *temporal,* dado que el tiempo está integrado dentro de las cosas creadas. Piénsalo bien, para no verte implicado en las objeciones inevitables a quien lo ignora. En efecto, si afirmas la existencia del tiempo antes de la creación de este mundo, te ves obligado a admitir su eternidad, por tratarse de un accidente que requiere necesariamente un substrato, y seguir así la existencia de algo con anterioridad a este mundo actual, lo cual debe evitarse.

Tal es una de las tres teorías, fundamento indiscutible de la Ley de Moisés, nuestro Maestro (¡la paz sea con él!), y su segundo principio tras la unidad divina, ni puedes concebir sea de otro modo. Nuestro padre Abraham (¡la paz sea con él!) fue el primero en proclamar esta creencia, lograda mediante la especulación, por lo cual *«invocó el nombre de Yhwh, Dios del universo»* (Gn 21^{33}), y declaró públicamente esta creencia al decir: «Hacedor del cielo y de la tierra» (Gn 14^{22}).

b) *Segunda opinión:* Es la de todos los filósofos de quienes tengo noticia y cuyos discursos me son conocidos. Es absurdo, afirman, que Dios produzca cosa alguna de la nada, como tampoco es posible, según ellos, que una cosa cualquiera sea reducida a la nada; en otros términos, que no es factible sea producido un ser determinado, dotado de materia y forma, sin una materia preexistente, ni desaparezca, pasando la materia a la absoluta inexistencia. Atribuir esto a Dios, según ellos, equivale a predicar de Él que es capaz de juntar simultáneamente las dos cosas contrarias, o de crear un semejante a Él (¡ensalzado sea!), o corporeizarse, o crear un cuadrado cuya diagonal sea igual a un lado, o cosas igualmente inviables. De sus palabras se deduce la aseveración de que así como no puede tildarse de impotencia el no producir cosas imposibles, puesto que lo imposible tiene una condición estable, que no es obra del agente, y por ello es invariable[13], de igual modo no es atribuible a impotencia el que no sea capaz de existenciar algo de la nada, pues entra en la categoría de todo lo impo-

[13] *Vid.* III parte, cap. 15.

sible. En consecuencia, admiten una materia eterna como Dios, que Él no existe sin ella, ni ella sin Él. Sin embargo, no la sitúan en el mismo rango que Él (¡ensalzado sea!), sino que Dios es causa de su existencia, y ella es para Él como la arcilla para el alfarero, o el hierro para el forjador, y que Él crea en ella lo que Le place, ora cielo y tierra, ora cualquier otra cosa. Los partidarios de esta teoría admiten que el cielo es también existenciado y perecedero, pero no surgió de la nada, ni será aniquilado; al contrario, así como los individuos son animales generados de una materia preexistente, de igual manera el cielo, existenciado y perecedero, por su nacimiento y corrupción es semejante a los demás seres que bajo él existen. Los adeptos de esta secta subdivídense en varios grupos, cuyas clases y opiniones no nos interesa aquí mencionar; pero el principio universal de la misma es el enunciado. También Platón profesa esta teoría. Como podrás comprobar, Aristóteles cuenta en la *Acroasis* (Física) que el susodicho, se entiende Platón, creía en la generación y corrupción del cielo, opinión que encontrarás igualmente expuesta en su libro a Timeo. Sin embargo, no cree lo que nosotros, según se figuran quienes no sopesan las opiniones ni aquilatan con precisión, imaginando que nuestra opinión y la de él son coincidentes. No hay tal: nosotros estimamos que la creación del mundo fue *ex nihilo,* tras su absoluta inexistencia, en tanto que él sostiene fue existenciado y generado de algo [14]. Tal es la segunda opinión.

c) *Tercera:* Es la de Aristóteles, sus seguidores y comentaristas de sus obras. Afirma, al igual que los adeptos de la secta susodicha, que nada material puede producirse sin materia, pero defiende al propio tiempo que el cielo no está sujeto en modo alguno a generación y corrupción. He aquí, en síntesis, su teoría. Pretende que este universo en su totalidad, tal como es, siempre existió y existirá así; que el ente estable, no sujeto a generación ni corrupción, es decir, el cielo, jamás dejará de ser tal; que el tiempo y el movimiento son eternos y permanentes, sin ese proceso, y que lo supeditado a éste, a saber, lo que está sito bajo la esfera de la Luna, no cesa de ser así. En suma, que esta materia prima en su esencia no está sujeta a generación y corrupción, si bien las formas se suceden a ella de tal manera que, despojada de una, se reviste de otra. Finalmente, que todo este orden, superior e inferior, no sufrirá alteración ni cesará, que ninguna innovación le acaecerá, que no radique en su naturaleza, ni contingencia

---

[14] «Como puede verse, a juicio de M., la diferencia entre Platón y Aristóteles es la siguiente: éste admite no solamente la eternidad de la materia prima, sino también la del movimiento y el tiempo, en tanto que Platón, aun aceptando la eternidad de la materia y del Caos, cree, no obstante, que el mundo, tal como es, tuvo un principio, y que el cielo, como todo el complejo sublunar, producto del Caos, y, por consiguiente, el movimiento y el tiempo han tenido principio. En este sentido se ha interpretado generalmente por los árabes y los escolásticos la opinión de Platón» (Mk). Esta nota de Munk se prolonga en un total de 76 líneas.

alguna, fuera de lo que es consentáneo con su modo de ser, puede en modo alguno acontecerle. Afirma, asimismo, aunque no textualmente, pero se deduce de su opinión, que, a su juicio, es imposible cambie Dios Su voluntad o le sobrevenga una nueva, y que a todo este universo, tal como es, Dios le ha dado existencia por Su beneplácito, pero no lo sacó de la nada. Piensa, asimismo, que la Divinidad es imposible deje de existir o que Su esencia se modifique, como lo es se trueque Su voluntad o que Le sobrevenga una nueva. En consecuencia, todo este universo, tal como ahora se ostenta, lo fue desde toda la eternidad y así seguirá siendo por siempre.

Tales son, en síntesis, estas teorías y su genuino sentido, y reflejan las opiniones de quienes admiten como cosa demostrada la existencia de la Divinidad para este mundo. En cuanto a los que no reconocen la existencia de Dios (¡ensalzado y honorificado sea!) y piensan que las cosas nacen y perecen por efecto de la *agregación* y *separación* fortuitas, ni existe un Ser que gobierne y coordine el cosmos —tal, Epicuro, sus seguidores y pariguales, según refiere Alejandro (de Afrodisias)—, nada nos interesa ocuparnos de tales sectas, supuesto que la existencia de Dios ya quedó demostrada, y sería inútil traer a colación las opiniones de quienes fundamentaron su sistema sobre una base cuya refutación quedó patente. Igualmente inútil sería para nosotros esforzarnos en asentar la verdad de lo que afirman los partidarios de la segunda teoría, a saber, que el cielo es generado y perecedero, puesto que los tales admiten la eternidad en cuestión y no se aprecia, a nuestro juicio, diferencia entre quienes creen que el cielo procede necesariamente de algo y que a ello volverá al desaparecer, y la opinión de Aristóteles, el cual cree no está sujeto a generación ni corrupción. El objetivo de los seguidores de la Ley de Moisés y de Abraham nuestro padre y los que siguen sus huellas es que nada absolutamente hay eterno y coexistente con Dios, y que existenciar un ser de la nada no implica imposibilidad para Dios, sino más bien, en opinión de algunos pensadores, es una cosa necesaria.

Expuestas estas teorías, abordaremos un compendio de las pruebas de Aristóteles en pro de su opinión y las razones que le impulsaron.

Capítulo 14

[*Siete pruebas peripatéticas de la eternidad del mundo*]

No necesito repetir en cada capítulo que te he compuesto este Tratado únicamente porque conozco tu formación, y, en consecuencia, no es

menester cite textualmente en cada pasaje las palabras de los filósofos; basta con el sentido, sin extenderme, llamando tu atención sobre los métodos a que recurrían, como te hice respecto a las opiniones de los *mutacálimes.* Prescindiré de quienes, aparte de Aristóteles, han efectuado investigaciones al respecto, dado que las teorías de éste son las únicas merecedoras de consideración; y, si está fundada nuestra refutación o duda acerca de un punto cualquiera en que le argüimos, *a fortiori* en el caso de todos los demás que van contra los principios fundamentales de la Ley. Digo, pues[15]:

I. Aristóteles afirma que el movimiento no nace ni perece —me refiero al movimiento *por excelencia*—, debido a que, si una moción se origina en el tiempo, todo aquello que adviene iría precedido de un movimiento, cual es su paso al acto y su *efectuación* tras la inexistencia, de lo cual se seguiría la anterioridad de un movimiento, a saber, aquél en cuya virtud existe ese otro posterior. Por tanto, el movimiento primero ha de ser necesariamente eterno; de lo contrario, la serie remontaría hasta el infinito. De conformidad con este principio, sostiene que el tiempo ni nace ni perece, porque acompaña y es inherente al movimiento, el cual solamente se da en el tiempo, ni puede concebirse éste sino mediante aquél, como quedó demostrado. Este es un primer método empleado por él, merced al cual puede inferirse la eternidad del mundo.

II. *El segundo* es como sigue. La materia prima —afirma—, común a los cuatro elementos, ni nació ni perecerá, puesto que, si hubiese nacido, presupondría otra de la cual procedería, y, en consecuencia, esa materia generada constaría de forma, razón primordial de la generación. Ahora bien, como la suponemos no dotada de tal, síguese necesariamente que no ha sido generada de cosa alguna y, por tanto, es eterna. Y no susceptible de desaparición, lo cual lleva igualmente a la eternidad del mundo.

III. *Tercer método:* En la materia de la esfera terrestre —afirma—, considerada en su conjunto, no existe ninguna *contrariedad,* dado que el movimiento circular carece de contrario, según ya se explicitó; ella se da únicamente en el movimiento rectilíneo, conforme quedó demostrado. Ahora bien —advierte—, todo aquello que perece tiene por causa su contrario, y no existiendo contrariedad en la esfera celeste, ésta no perece, y lo que no perece, tampoco ha sido *generado.* Y establece las siguientes proposiciones categóricas: todo lo generado es perecedero; todo lo perecedero ha sido generado; todo lo no generado, no desaparece; todo lo imperecedero no

[15] «El autor va a citar siete demostraciones con las que los peripatéticos han creído poder establecer la eternidad del mundo. Estos siete métodos demostrativos fueron citados según Maimónides y refutados por (San) Alberto Magno. *Vid. Summa Theologiae, P. II, tract. I, quaest. IV, partic. 3: «De septem viis quas collegir Tabbi Moyses, quibus probatur mundi aeternitas»* (*Mk*).

está sujeto a generación. Es éste otro método mediante el cual llega, como es su propósito, a la eternidad del mundo.

IV. *Cuarto método:* En todo lo que adviene, la posibilidad de sobrevenir precede temporalmente a lo sobreviniente, así como en todo aquello que cambia, la posibilidad del cambio es anterior a éste. De esta premisa concluye que el movimiento circular es perpetuo, sin principio ni fin. A base de esta proposición, sus secuaces modernos explicaron, a su vez, la eternidad del cosmos razonando de esta manera: antes de que existiera, forzosamente tendría que ser su formación: o posible, o necesaria, o imposible. Si necesaria, siempre hubo de existir; si imposible, jamás pudo ser; si posible, ¿cuál sería el substrato de tal posibilidad? Porque necesariamente algo existiría que fuese el substrato de tal posibilidad, en virtud de lo cual se dice que ello es posible. Es un método contundente para establecer la eternidad del mundo; de ahí que algunos de los más agudos *mutacálimes* modernos pensaran haber resuelto la dificultad diciendo que la posibilidad radica en el agente y no en lo que es objeto de la acción. Pero eso nada supone, puesto que se dan dos posibilidades. En efecto, en todo aquello que se produce, su posibilidad es anterior a su nacimiento; e igualmente, en el agente productor, la posibilidad de originar tal cosa, preexistía con anterioridad al hecho, de donde resultan indiscutiblemente dos posibilidades: una en la materia, cual es la de devenir tal entidad, y otra, en el agente, la de *realizarla.*

Tales son los principales métodos seguidos por Aristóteles para establecer la eternidad del mundo por parte del mundo mismo. Pero hay también otros métodos adoptados por sus sucesores, que los tomaron de su filosofía, en los que se reafirman en la eternidad del mundo partiendo de Dios mismo (¡ensalzado sea Su nombre!).

V. Uno es como sigue. Si Dios (¡ensalzado sea Su nombre!), afirman ellos, hubiese creado de la nada el mundo, tendría que haber sido Él un agente *en potencia,* y, al crearlo, hubiera pasado a ser un agente *en acto.* Por consiguiente, habríase convertido de potencia en acto, es decir, habría existido en Él (¡ensalzado sea!) una *posibilidad* y la obvia necesidad de un agente que le moviera a pasar de la potencia al acto. Ello implica evidente dificultad, que debe sopesar toda persona inteligente, a fin de resolver y penetrar su misterio.

VI. *Otro método:* Si un agente —dicen ellos— opera en un tiempo determinado, o deja de operar, puede ser en razón de los impedimentos e incentivos que le sobrevengan o que en él estén. Así, pues, los obstáculos necesariamente le constriñen a abstenerse de hacer lo que desearía, y los incentivos le impulsan a realizar lo que anteriormente no había efectuado. Ahora bien, dado que el Creador (¡ensalzado sea Su nombre!) no tiene

incentivos que impliquen un cambio de voluntad, ni obstáculos o impedimentos que puedan sobrevenir o cesar, no existe razón para que opere en un tiempo y en otro no; al contrario, su acción perdura perpetuamente en acto, lo propio que Su permanencia.

VII. *Otro método:* Las obras de Dios (¡ensalzado sea!), dicen, son perfectísimas, nada hay en ellas que sea defectuoso, inútil o superfluo. Es una afirmación constante de Aristóteles: la Naturaleza es sabia, y nada hace en vano, sino que todo lo realiza de la manera más perfecta; de ahí que este mundo —dicen ellos— sea el más perfecto posible, ni haya nada que le aventaje. Por tanto, necesariamente tiene que haber existido siempre, porque Su sabiduría es eterna, como lo es Su esencia, o más bien, Su esencia es Su sabiduría, que ha requerido la existencia de este mundo.

Todos los argumentos de quienes admiten la eternidad del cosmos, que puedas encontrar, se derivan de estos métodos, y podrían reducirse a uno. Afirman asimismo para poner en evidencia la absurdidad de las teorías opuestas (¡exaltado y honorificado sea!): haya estado ocioso, sin hacer nada absolutamente en la eternidad precedente, de manera que, no habiendo realizado nada durante su existencia, eterna y sin fin, haya iniciado ayer no más la Creación. Porque, aun cuando se diga, p. e., que con anterioridad a este mundo Dios haya creado otros muchos, numéricamente tantos como los granos de mostaza que pudiera contener el globo de la última esfera, y que cada uno de ellos existió durante tantos años como los granos de mostaza necesarios para llenarlo, todo eso seguiría siendo, con respecto a la infinita existencia de Dios (¡ensalzado sea!), como si dijeras que Dios creó el mundo ayer. En efecto, desde el momento en que afirmamos que el universo dio comienzo tras la nada absoluta, no hay diferencia entre que se admita, sucedió eso hace cientos de miles de años, o en un tiempo muy próximo, porque quienes admiten la eternidad del mundo lo encuentran igualmente absurdo.

Arguyen asimismo mediante inferencia de lo que se ha admitido generalmente por todos los pueblos, de donde resulta que tal creencia es *natural* y no hipotética, un consenso general al respecto. Así, Aristóteles afirma que todos los hombres reconocen explícitamente la eternidad y estabilidad del cielo, y, convencidos de que no fue creado ni es perecedero, han hecho de él la morada de Dios (¡ensalzado sea!) y de los seres espirituales, es decir, los ángeles, y lo han atribuido a Dios para indicar su perpetuidad. Aduce también en el mismo capítulo otras cosas semejantes, con el fin de robustecer, mediante las *nociones probables*[16], la opinión que la especulación le había representado como verdadera.

---

[16] Es decir, mediante silogismos dialécticos.

Capítulo 15

[*Aristóteles y la eternidad del mundo*]

Mi propósito en este capítulo es probar que en Aristóteles no hay una demostración de la eternidad del mundo de conformidad con su opinión, ni se equivoca al respecto; quiero decir que él sabe no intenta una probanza sobre el particular, ni los argumentos y pruebas por él alegados pasan de ser simples ocurrencias mentales, a las que más se inclina el alma. Son ciertamente, como sostiene el susodicho Alejandro, las que menos dudas ofrecen; pero no cabe pensar que Aristóteles considerara como auténticas demostraciones tales razonamientos, dado que él mismo fue quien enseñó a la humanidad los métodos, reglas y requisitos propios de toda demostración. A ello me ha movido el hecho de que los modernos partidarios de Aristóteles pretenden de éste que formuló una demostración de la eternidad del mundo. La mayoría de los filosofantes sigue a Aristóteles como su autoridad en este punto, convencidos de que todo cuanto él dijo es, sin duda alguna, demostración perentoria, y hasta les parece absurdo discrepar de él o que algo se le haya podido ocultar o que en algo errara. Por tal motivo me pareció debía proceder con ellos conforme a su propia sentencia y probarles que el propio Aristóteles no tiene la pretensión de haber formulado una demostración en esta cuestión. Así, p. e., dice en su *Acroasis:* «Todos los físicos que nos han precedido creyeron que el movimiento no está sujeto a generación y corrupción, exceptuado Platón, el cual opinaba que nace y muere, al igual que el cielo, el cual, según él, está sujeto a ese proceso.» Tales son sus palabras. Está claro, por consiguiente, que si esta cuestión se hubiese probado con demostraciones rigurosas, no habría necesitado Aristóteles confirmarla con la opinión concordante de los físicos anteriores, ni formular los asertos que en ese lugar estampa para evidenciar el absurdo de quienes le contradicen y vilipendiar su opinión. Porque desde el momento en que una cosa ha quedado demostrada, su veracidad no se aumenta ni se robustece su certidumbre mediante el unánime asentimiento de los sabios al respecto; y, por otra parte, su verdad no disminuiría, ni su certeza decrecería por la discrepancia de todos los humanos.

Encontrarás asimismo que Aristóteles, en su tratado *Del cielo y del mundo,* donde, al empezar su exposición sobre que el cielo no tiene origen ni es perecedero, dice así: «Después de esto, queremos investigar acerca del cielo, y empezamos por preguntar: ¿Crees que fue generado de algo, o que no lo fue? ¿Que esté sujeto a corrupción o que no lo esté?» Tras este interrogante, queriendo hacer mérito de los argumentos de quienes se

pronuncian por la afirmativa, prosigue en los términos siguientes: «Si así procediéramos, nuestras palabras merecerían la aprobación de aquellos que cultivaron la especulación, sobre todo después de escuchar los argumentos de sus oponentes. Porque si, no habiendo mencionado las pruebas de nuestros adversarios, formuláramos solamente nuestra opinión y razones, parecerían éstas demasiado débiles para ser aceptadas por los oyentes. Es propio de quien desea juzgar con verdad no mostrarse hostil con quien de él disiente; más bien debe ser benévolo e imparcial a su respecto, concediéndole en punto a justeza de sus argumentos lo que a sí mismo se concede.»

Tales son literalmente las palabras de nuestro autor. En consecuencia, ¿podréis vosotros, los pensadores, tras este preámbulo, recriminar a este hombre, y habrá lugar para creer, tras sus palabras, que haya habido una demostración en orden a dicha cuestión? ¿Puede uno cualquiera, y *a fortiori* Aristóteles, imaginarse que una cosa demostrada haya de ser acogida fríamente si antes no se han oído los argumentos de los oponentes? Por otra parte, el mismo, declarando se trata de una opinión suya y que sus pruebas al respecto son simples argumentaciones, ¿podría ignorar la diferencia existente entre aquéllas y éstas, entre opiniones presentadas a la mente como fuertes o débiles y lo que es objeto de demostración? Finalmente, esa atestación retórica de imparcialidad para con el adversario, que añade para corroborar su opinión, ¿sería precisa en una demostración? No, ciertamente; se trata más de mostrar que su sentencia es más verdadera que la de sus adversarios, o de quienes pretenden que la especulación filosófica induce a creer que el cielo está sujeto a generación y corrupción, y nunca fue inexistente, ni ha de perecer; o bien que fue generado, pero no perecerá, y diversas otras opiniones que cita. Todo eso es, indudablemente, cierto, porque su teoría se halla más cerca de la verdad que las de sus opugnadores, dado que las inferencias se hacen partiendo de la naturaleza del ser. Pero nosotros no pensamos así, conforme expondré. Sin embargo, todas las sectas, e incluso los filósofos, se han dejado alucinar por la pasión, al extremo de pretender que Aristóteles formuló una demostración al respecto. Quizá, en su sentir, éste lo hiciera sin pretenderlo, de manera que sólo con posterioridad se echó de ver. A mí no me cabe duda que cuantas opiniones planteó Aristóteles sobre estas materias —me refiero a la eternidad del cosmos, causas de los diversos movimientos de las esferas y del orden de las Inteligencias—, todo eso no es susceptible de una demostración, ni pensó jamás Aristóteles que tales razonamientos constituyeran una probatura, sino que, al contrario, como él mismo atestigua, los métodos para encontrar pruebas acerca de estas cosas nos son inabordables, y no disponemos de un principio como punto de partida para una demostración.

Ya conoces sus palabras textuales, que son como siguen: «Hay cuestiones para las cuales carecemos de argumentos, o que encierran especial gravedad, a nuestro juicio, y nos resulta difícil formular su *porqué,* cual es, *verbi gracia,* si el mundo es o no eterno.» Son sus palabras textuales. Pero tú conoces la interpretación dada por Abū Naṣr (Al-Fārābī) a ese ejemplo, cómo lo explica, rechazando la idea de que Aristóteles haya podido dudar de la eternidad del mundo. Habla de Galeno[17] con soberano desprecio porque éste había manifestado que ésa era una cuestión óbscura, de la que no se conoce demostración. Abū Naṣr opina es claro, evidente y demostrable que el cielo es eterno, si bien su contenido está sujeto a generación y corrupción.

En suma, en ninguno de los métodos que dejamos expuestos en este capítulo cabe formular una opinión que pueda confirmarse ni invalidarse, o ser puesta en tela de juicio. Hemos anticipado estas cuestiones únicamente porque sabemos que la mayoría de quienes se consideran superinteligentes, aun cuando nada sepan de las ciencias, zanjan la cuestión de la eternidad del mundo ateniéndose a la autoridad de sabios eminentes que la admitieron, rechazando, en cambio, las opiniones de todos los Profetas, por el mero hecho de no estar formuladas en lenguaje didáctico, sino en el de una aseveración de parte de Dios. Solamente algunos, de preclara inteligencia, han seguido este método. Lo que nosotros vamos a proponer respecto a la creación del cosmos, a tenor de nuestra Ley, será objeto de los capítulos siguientes.

Capítulo 16

[*La teoría de la creación* «ex nihilo», *más probable que la de la eternidad del mundo*]

Voy a exponerte en el presente capítulo mi opinión sobre esta materia, y seguidamente aduciré las pruebas de mis asertos. Digo, pues, tocante a las afirmaciones de aquellos *mutacálimes* que pretenden haber demostrado la novedad del mundo, que yo no admito sus pruebas, ni quisiera engañarme a mí mismo aceptando métodos erróneos como demostraciones auténticas. Quien pretenda enuclear una cuestión valiéndose de sofismas, no conseguirá, a mi juicio, afianzar el apetecido asenso, sino más bien de-

[17] Galeno, quizá con acierto, tilda de ociosa e inútil la cuestión de saber si el mundo fue creado o no (*Vid. De Hippocratis et Platonis et Platonis dictis,* lib. IX, cap. 7).

bilitarlo, dado que, al evidenciarse la nulidad de tales argumentos, el espíritu se resiste a admitir la supuesta demostración. Preferible es que, indemostrada ésta, quede como simple materia de investigación, o que se acepte sin más uno de los extremos de la disyuntiva. Ya te expuse los métodos establecidos por los *mutacálimes* en pro de la novedad del mundo y te descubrí sus puntos vulnerables. Asimismo, todo lo que Aristóteles y sus seguidores alegan a favor de la eternidad del mundo no constituye, en mi opinión, una demostración decisiva, sino argumentos sujetos a graves reparos, como después podrás comprobar. Lo que me propongo elucidar respecto a la creación del cosmos, conforme a nuestra Ley, según expuse, no es un imposible, y que todos esos argumentos filosóficos, de los cuales parece deducirse no es como dejamos dicho[18], presentan algún viso que los invalida y hace inadmisibles para educir pruebas contra nosotros. Ahora bien, evidenciado esto, a mi juicio, y quedando indecisa esta cuestión, a saber, la eternidad del mundo o su creación en el tiempo, acepto la solución dada por la *profecía,* que explica lo que no alcanza a dilucidar la facultad especulativa, puesto que, como indicaremos, no es una cosa recusable, ni siquiera para quien admite la eternidad del mundo.

Después de exponer la posibilidad de nuestro punto de vista, trataré asimismo, mediante una prueba especulativa, de sobreponerla, quiero decir, hacer prevalecer la teoría de la creación sobre la de la eternidad, poniendo de relieve que, si nos vemos implicados en alguna consecuencia absurda al admitir la creación, mayor es la que se sigue de la supuesta eternidad. Voy, pues, a presentar un método para rebatir las razones de todos cuantos argumentan en pro de la eternidad del mundo.

Capítulo 17

[*Refutación de las cuatro primeras pruebas de los peripatéticos*]

Todo lo actualizado, tras su inexistencia —aun preexistiendo su materia prima, para revestirse de otra—, presenta una naturaleza distinta, una vez consumada su innovación, terminación y estabilización, de la que ostentaba al ser generado e iniciar su paso de la potencia al acto, diferente asimismo de la que poseía al moverse al tránsito de potencialidad a actualidad. Así, p. e., la naturaleza de la sangre de la simiente femenina, mientras solamente es sangre en los vasos sanguíneos, difiere de la que le es

[18] Es decir, que el mundo no ha sido creado, como nosotros afirmamos, sino que es eterno.

propia al efectuarse la concepción, en su encuentro con el esperma masculino y empezar a moverse, como su naturaleza difiere igualmente de la del animal perfecto ya nacido. No se puede, por tanto, argumentar en modo alguno, a base de la naturaleza de tal cosa después de generada, finalizada y estabilizada, sobre la que ostentaba cuando se movía para su generación, así como tampoco partiendo de su estado en el momento de moverse, sobre el que ofrecía con anterioridad al mismo. Si te equivocas al respecto y te empeñas en argüir a base de la naturaleza de una cosa actualizada, sobre la que poseía en potencia, te sobrevendrán grandes dudas, cosas de por sí necesarias te parecerán absurdas, y cosas absurdas se te figurarán necesarias. Supónte tú en el ejemplo aducido que un individuo nació en el más perfecto estado y que su madre murió tras de haberle amamantado durante algunos meses, y el marido se ocupó sólo, en una isla desierta, de terminar la crianza hasta que fue creciendo y se desarrolló su inteligencia y conocimiento. No habiendo visto nunca mujer ni hembra de animales, preguntó cierto día a uno de los hombres que con él estaban: «¿cómo existimos y de qué manera hemos sido formados?» El interpelado le respondió: «Todos nosotros hemos sido formados en el vientre de una persona de nuestra especie, semejante a nosotros, que es una hembra de tal o cual forma. Cada cual era un pequeño cuerpo dentro del vientre, y se movía, se alimentaba, iba creciendo poco a poco y estaba vivo, hasta que llegó a un tamaño determinado, y entonces se le abrió en la parte inferior del vientre una puerta por donde él apareció y salió, y después no cesó de crecer hasta hacerse como tú nos ves.» Este niño, huérfano, necesariamente volverá a preguntar: «Y ese individuo de entre nosotros cuando, siendo pequeño, estaba dentro del vientre, vivo, moviéndose y creciendo, ¿comía y bebía y respiraba por la nariz y la boca, y excrementaba? —«No», se le dirá; pero él indudablemente se apresurará a negarlo y a demostrar la imposibilidad de todas esas cosas, que, no obstante, son verdaderas, fundándose en el ser perfecto, acabado. Y diría: «Si cualquiera de nosotros estuviera privado de respiración durante un breve tiempo, se moriría y quedaría inerte. ¿Y cómo imaginar que nadie pueda permanecer durante meses dentro de una espesa membrana, encerrado en el interior de un cuerpo estando vivo y en movimiento? Si uno se tragara un gorrión, el pájaro moriría instantáneamente al llegar al estómago, y con mayor motivo, en el bajo vientre. Y si alguien no tomara alimento ni bebida, moriría sin duda alguna en pocos días; ¿cómo, pues, podría nadie estar durante meses sin comer ni beber? Cualquiera que, habiéndose alimentado, no evacuara, fenecería al cabo de escasos días entre grandes dolores: ¿cómo podría, pues, el supuesto individuo aguantar durante meses sin tal exoneración? Si a uno le punzaran el vientre, expiraría al cabo de contados días; ¿y en qué cabeza cabe que ese feto haya tenido el ombli-

go abierto? ¿Y cómo es que no abre los ojos, ni extiende sus manos, ni estira sus pies, según suponéis, hallándose sus miembros en perfecto estado, sin entorpecimiento alguno?» Y así podría proseguir su razonamiento demostrando la absoluta imposibilidad de que el hombre se forma de semejante manera.

Recapacita sobre ese ejemplo, oh pensador, y encontrarás que tal es exactamente nuestra posición con respecto a Aristóteles. Porque nosotros, los seguidores de Moisés nuestro maestro y de Abraham nuestro padre (¡la paz sea sobre ellos!), creemos que el mundo fue formado de tal o tal manera y ha evolucionado en tal o cual sentido y fue creado en tal sucesión; y Aristóteles, por su parte, se pone a contradecirnos argumentando con pruebas basadas en la naturaleza del ser real, estabilizado, perfecto y existente *in actu,* mientras nosotros le redargüimos que, llegado a su estado definitivo y perfecto, en nada se parece a lo que era al ser generado, y fue producido de la nada absoluta. ¿Qué argumento podría educirse contra nosotros de todo lo que él dice? Porque ésos solamente pueden hacer mella en quien sostenga que la naturaleza de tal ser acabalado es lo que demuestra ha sido creado. Ya te indiqué no estoy conforme, por mi parte.

Ahora vuelvo a exponerte los principios de sus métodos, demostrándote que nada absolutamente se sigue de ahí para quienes sostenemos que Dios sacó al mundo entero de la nada a la existencia y le hizo tan perfecto como le ves. La materia prima —dice— ni nació ni perecerá, y, basándose en las cosas originadas y perecederas concluye la imposibilidad de que haya sido generada, lo cual es cierto. Porque nosotros no afirmamos que la materia prima haya sido formada, al modo que el hombre del esperma, ni que haya de perecer como el tal convertido en polvo, sino que sostenemos, por el contrario, que Dios la produjo de la nada, y que, después de creada, sigue siendo como es, quiero decir, que todo se forma de ella, y cuanto de la misma se originó, a ella vuelve a desaparecer. No existe sin forma y es el término del nacimiento y de la desaparición. En cuanto a ella misma, no está sujeta a generación como todo cuanto de ella procede, ni desaparecerá al modo de lo que en ella perece; al contrario, es una cosa *creada,* y cuando a su Creador le plazca la reducirá a la inexistencia pura y absoluta.

Lo propio decimos del movimiento, pues se ha inferido de la naturaleza del mismo que no se halla sujeto a generación ni desaparición, lo cual también es verdad, pues nosotros afirmamos que, una vez existenciado, conforme a su genuina naturaleza, es inconcebible haya podido nacer ni perecer por nacimiento total, ni desaparición absoluta, como surgen los movimientos parciales que se manifiestan y perecen. Tal razonamiento es aplicable a cuanto es inherente a la naturaleza del movimiento. De igual

modo, cuando asevera que el movimiento circular no tiene principio, es exacto en cuanto que tras la producción del cuerpo esférico, que se mueve circularmente, no puede imaginársele ningún principio en su movimiento.

Lo propio se diga en cuanto a la *posibilidad* antecedente a todo cuanto es generado, porque en realidad eso únicamente es necesario en este universo estabilizado, en el que todo lo generado lo es de algo; pero lo producido de la nada no indica ni al sentido ni al intelecto cosa alguna anterior, de manera que deba haber precedido una posibilidad.

Lo mismo decimos a que en el cielo no se da la *contrariedad,* lo cual es asimismo exacto. Pero nosotros no admitimos que haya sido formado como el caballo o la palmera, ni, por ende, que, siendo un ser compuesto, haya de perecer, al igual que las plantas y animales, a causa de los contrarios. El punto esencial, como ya dijimos, es que un ser en su estado perfecto y cabal no ofrece indicación sobre el estado anterior a su perfección. Ni supone para nosotros un desacierto proclamar que el cielo fue formado antes que la tierra o ésta antes de aquél, o que el cielo existía sin astros, o tal especie de animales sin tal otra, pues todo eso pertenece a la época en que el cosmos tuvo su origen. Lo propio ocurre con el animal cuando se está formando: el corazón aparece antes que los testículos, como puede apreciarse a simple vista, y las venas antes que los huesos, aunque, una vez terminado, ninguno de estos miembros existe con independencia de los demás, sin los cuales la conservación del individuo se hace imposible. Todo esto hay que admitirlo igualmente si se toma el texto de la Escritura en su sentido literal, aunque no debe ser así, como se expondrá cuando tratemos esto extensamente. Es menester que recapacites en esto, porque es un gran muro que he construido en torno a la Ley, que la rodea para protegerla contra las piedras que se le arrojan. Si Aristóteles —quiero decir quienes se adhieren a su teoría— nos arguyera en estos términos: «Dado que el universo no nos proporciona, ¿en qué conocéis ha sido creado y que existía otra naturaleza que lo produjo?», responderíamos que eso no nos incumbe para nuestro propósito, pues de momento no pretendemos estatuir que el mundo haya sido creado, sino la simple posibilidad, ni podría invalidarse tal aserto alegando la naturaleza del mismo, que no cuestionamos. Asentada la viabilidad de tal afirmación, como dejamos expuesto, volveremos sobre el particular, reafirmando la teoría de la *creación.* En esta materia sólo falta que nos demuestre la imposibilidad de semejante creación en el tiempo, no partiendo de la naturaleza del cosmos, sino de aquello que el intelecto estima necesario con respecto a la Divinidad, y son los tres métodos susodichos, mediante los cuales se pretende demostrar la eternidad del mundo partiendo de Dios (¡ensalzado sea!). En consecuencia, te demostraré en el capítulo siguiente

cómo se los puede poner en tela de juicio hasta invalidarlos para la educción de prueba alguna.

Capítulo 18

[*Refutación de las tres últimas pruebas de los peripatéticos*]

I. El primer método estriba en su pretensión de vernos compelidos a admitir que Dios hubo de pasar de la potencia al acto, al obrar en un momento dado y no en otro[19]. La refutación de esta objeción es muy sencilla. Tal conclusión solamente se sigue cuando una cosa está compuesta de materia dotada de *posibilidad* y de forma; porque, indudablemente, si un cuerpo actúa en virtud de su forma, no habiendo antes actuado, es porque en él había algo en potencia que se ha actualizado, y, por ende, por mediación de un agente, lo cual está probado tratándose de cosas que constan de materia. Ahora bien, lo incorpóreo e inmaterial no admite en su esencia *posibilidad* alguna y cuanto tiene se encuentra siempre en acto. No cabe, por tanto, aplicársele dicho razonamiento, ni le es imposible actuar en un momento y vacar en otro. Para el ser *separado* de la materia no implica cambio alguno su paso de la potencia al acto. Prueba de ello tenemos en el *intelecto activo*, que, según Aristóteles y sus seguidores, está *separado*, y, no obstante, ora actúa, ora no, como indicó Abū Naṣr (Al-Fārābī) en su tratado *Sobre el intelecto*, en estos términos: «Evidentemente, el intelecto activo no opera siempre, sino que unas veces sí y otras no.» Tales son sus palabras, de meridiana certeza. Con todo, no cabe afirmar que el intelecto activo esté sujeto a cambio, ni que de agente en potencia haya pasado al acto por haber obrado en tal momento lo que anteriormente no efectuó, pues no hay relación entre los cuerpos y lo incorpóreo, ni similitud entre ellos en el proceso de la acción y el de su abstención. Solamente por equivocidad se denomina *acción* la de las formas materiales y la del *ser separado*. No se sigue, por tanto, de que éste no ejercite en un momento dado la acción que realizará después, haya pasado de potencia al acto, como observamos en las formas materiales. Tal vez alguien vea un sofisma en mis palabras, alegando que si el intelecto activo opera necesariamente en un momento determinado y no en otro, no es por algo inherente a su esencia, sino en virtud de la disposición de las materias; su acción se ejerce de continuo sobre todo lo dispuesto, y, si algo la impide, provie-

19 *Vid. supra*, cap. 14, 5.º método.

ne de la situación de la materia, no del intelecto en sí. Sepa quien tal piense que no pretendemos averiguar la razón de por qué Dios (¡ensalzado sea!) actuó en tal momento y no en otro, ni con ese ejemplo concluimos que pues el intelecto activo, que está separado, obra en un tiempo y en otro no, ocurre lo mismo con Dios (¡ensalzado sea!). No hemos afirmado tal, ni llegado a esa conclusión. Procediendo así, habríamos incurrido en sofisma. Nuestra conclusión es, y debe admitirse como cierta, que el intelecto activo, no siendo ni cuerpo ni fuerza en un cuerpo, actúa en un momento dado, pero no con idéntica acción en otro, sea cual fuere la causa; no se deduce de ahí haya pasado de la potencia al acto, ni que haya habido en su esencia una *posibilidad*, como tampoco que precise de un agente para dicho tránsito. De este modo nos libraremos de esa grave objeción formulada contra nosotros por quienes defienden la eternidad del mundo, pues creyendo que Él (¡ensalzado sea!) no es un cuerpo ni una fuerza en un cuerpo, no experimenta *cambio* operando sin haber antes operado.

II. El segundo método es aquel en que se prueba la eternidad del mundo por el hecho de que para Él (¡ensalzado sea!) no hay incentivos, ni accidentes, ni impedimentos[20]. La resolución de esta objeción es difícil al par que sutil. Presta atención. Has de saber que todo agente dotado de voluntad, que realiza sus actos por alguna razón, debe actuar necesariamente en determinado tiempo y no en otro, debido a los obstáculos o incidencias. Así, p. e., uno desea tener una casa, pero no la construye a causa de los impedimentos porque no dispone de los materiales, o porque, teniéndolos, no están preparados para recibir la forma, debido a la falta de instrumentos. Puede ocurrir también que los materiales e instrumentos estén dispuestos, y, sin embargo, el tal no edifique porque, no necesitando cobijo, lo rehúye; pero, si sobrevienen contingencias, como el calor o el frío, que le obliguen a buscar albergue, entonces quiera construir. Está claro, pues, que las incidencias pueden modificar la voluntad y los obstáculos contrarían la voluntad impidiéndola obrar. Sin embargo, todo eso ocurre únicamente cuando los actos dependen de algo extrínseco a la voluntad misma. Ahora bien, cuando la acción no tiene otro objetivo que supeditarse a la voluntad, ésta no precisa incentivos, ni el que quiere, aun careciendo de impedimentos; necesariamente ha de obrar siempre, pues no hay motivación exterior que a ello le compela y haga necesario obrar siempre que no existan obstáculos que a ello se opongan, pues en tal caso la acción depende exclusivamente de la voluntad.

Podría alguien objetar: Todo eso es exacto; pero querer en un momento y no en otro ¿no implica un cambio? Le responderíamos: No, por-

---

20 *Vid. supra*, cap. 14, 6.º método.

que la realidad de la voluntad estriba en querer o no querer. Ahora bien, si esa voluntad pertenece a un ser material y lo apetecido es un objetivo externo, será una voluntad cambiante, a causa de los impedimentos e incidencias; pero la voluntad del ser *separado,* por nada determinado en modo alguno, no está sujeta a cambio, y si ahora quiere una cosa y mañana otra, no implica mutación en su esencia, ni requiere otra causa, como tampoco en que obre o deje de obrar, conforme expusimos. Más adelante declararemos que sólo por equivocidad se aplica por igual a nuestra voluntad y a la del ente *separado* el término *voluntad,* no existiendo semejanza entre ambas. Queda, por tanto, esa objeción igualmente invalidada, y está claro que ninguna incongruencia resulta de ese método. Tal era nuestro propósito, como sabes.

III. El tercer método demostrativo de la eternidad del universo es como sigue: Cuando la Sabiduría decide la aparición de algo, aparece; ahora bien, siendo la Sabiduría eterna como la esencia, lo resultante será eterno[21]. Tal razonamiento es muy débil; pues así como ignoramos por qué razón Su Sabiduría juzgó necesario fuesen nueve las esferas, no más ni menos, que las estrellas fuesen tan numerosas como son, ni más ni menos, y ni mayores ni menores, de igual modo desconocemos por qué Su Sabiduría, en un evo relativamente reciente, existenció el cosmos antes inexistente. Todo es conforme a Su Sabiduría perpetua e inmutable; pero ignoramos sus leyes y designios. En nuestro sentir, la voluntad y sabiduría son concordes, todo es una y misma cosa —quiero decir, su esencia y su sabiduría—, puesto que no admitimos atributos. Sobre esto trataremos largamente al hablar de la Providencia[22]. Ante esta consideración se desvanece también el absurdo susodicho.

En cuanto a la afirmación de Aristóteles, que los pueblos antiguos unánimemente creían que los ángeles tenían su morada en el cielo, al igual que la Divinidad, como en sentido literal dice la Escritura, no es una demostración de la eternidad del cielo, como pretende; eso se ha dicho como prueba de que el cielo patentiza la existencia de las Inteligencias separadas, que son los seres espirituales y los ángeles, así como la existencia de Dios, quien lo pone en movimiento y lo gobierna, como declararemos. Asimismo expondremos que no hay argumentos, a nuestro juicio, de la existencia del Creador que el educido del cielo, el cual, como dijimos, prueba asimismo, en opinión de los filósofos, la realidad de un Motor que no es ni cuerpo, ni una fuerza en un cuerpo.

Demostrada la posibilidad de nuestra tesis y que no es inviable, según pretenden los partidarios de la eternidad del cosmos, proseguiré en los

---

21 *Vid. supra,* cap. 14, 7.º método.
22 *Vid.* III parte, caps. 13 y 17; *ítem,* I parte, cap. 69.

capítulos siguientes la prueba de que nuestra teoría aventaja a la especulativa, y pondré de manifiesto las consecuencias absurdas derivadas de aquélla.

Capítulo 19

[*Pruebas en favor de la creación* «ex nihilo». *Se refutan algunos fallos de la teoría aristotélica*]

Del sistema de Aristóteles y de cuantos profesan la eternidad del mundo se deduce claramente que, en su sentir, este universo emanó del Creador (¡exaltado sea!) por *necesidad*, que Él (¡ensalzado sea!) es la causa y aquél el efecto, y, por consiguiente, *necesario.* Así como no cabe decir de Él (¡exaltado sea!) por qué ni cómo existe así, es decir, Uno e incorpóreo, de igual modo sobre el mundo en su conjunto por qué razón y así existe, pues todo eso, la causa y su efecto, necesariamente existe así, ni cabe en uno y otro la absoluta inexistencia, ni mutación de cómo son. En consecuencia, de conformidad con esta teoría, todo ha de conservar inevitablemente su naturaleza y nada hay susceptible de alteración en modo alguno. Otrosí, el cambio de naturaleza de un ser cualquiera es inviable, y, por consiguiente, ninguno de estos seres ha podido originarse por el designio de Un ser con intención y libre voluntad de que así fueran, puesto que, de ser así, no habrían existido talmente antes de ser proyectados. En cambio, según nuestra opinión, es evidente que todo cuanto existe obedece a un designio y no a la necesidad, y Aquel que lo planeó podría modificarlo y planificarlo de otro modo, aunque no absolutamente conforme a un designio *cualquiera,* pues hay una imposibilidad constante por naturaleza e ineludible, como expondremos. Mi propósito en este capítulo es declararte, mediante argumentos muy próximos a la *demostración,* que este universo nos revela palmariamente su existencia por designio de un intencionado Creador, sin que yo pretenda lo que los *mutacálimes,* a saber, aniquilar la naturaleza del ser proclamando el atomismo, teoría según la cual los accidentes se encuentran en perpetua creación, y cuanto te he declarado sobre sus principios, encaminados únicamente a establecer la *determinación.* No hay que pensar hayan ellos dicho también lo que yo voy a exponer, sino que indudablemente su objetivo era el mismo y tocaron los temas que voy a tratar, con vistas a la *determinación.* Pero, a juicio suyo, no hay diferencia entre plantas individualizadas como rojas o blancas, ni como dulces o amargas: o entre el cielo caracterizado por la

forma que presenta, o la cuadrangular o triangular. Han establecido la *determinación* mediante las proposiciones, en tanto que yo lo haré, allí donde sea menester, con premisas filosóficas tomadas de la naturaleza del ser.

Expondré este método después de asentado el siguiente principio: siempre que una materia es común a cosas diferentes en algo, ha sido preciso, aparte de esa materia común, una causa determinante de que tales cosas tuviesen unas tal cualidad, y otras, distinta, o más bien la existencia de tantas causas como cosas diferentes. Tal proposición es unánimemente aceptada por los partidarios de la eternidad del mundo y los de su creación. Sentado este principio, abordaré la exposición de mi plan en forma de preguntas y respuestas, sobre la teoría aristotélica.

Ante todo, formulamos a Aristóteles la siguiente cuestión: Nos has demostrado que la totalidad de los entes sublunares tiene una e idéntica materia, común a todos ellos: ¿Cuál es, en vista de eso, la causa de las diferencias entre los individuos de cada especie? Nos responderá al respecto diciendo que tal diversidad obedece a las modificaciones en la *mezcla* de tales componentes; que esa materia común recibió cuatro formas, acompañadas cada una de dos cualidades, y mediante esas cuatro se transforma en los *elementos* de aquello en que se integran. Porque éstos se entremezclan primeramente como consecuencia del movimiento de la esfera celeste, y seguidamente, habiendo constituido una mezcla templada, adviene la diversidad en las cosas mezcladas, compuestas de variadas dosis de caliente, frío, húmedo y seco. Merced a estas diferentes mixtiones, la materia adquiere disposiciones diversas para recibir formas variadas, las cuales, a su vez la preparan para la recepción de otras nuevas, y así sucesivamente. El substrato de una sola forma específica posee una gran extensión en cantidad y calidad, la cual origina la variedad de individuos de la misma especie, conforme quedó expuesto en la Física. Todo eso es cierto y claro para quienquiera que sea consecuente consigo mismo y no pretenda engañarse.

Después interrogaríamos nuevamente a Aristóteles: Dado que la mezcla de elementos es la causa determinante de que las materias reciban las diversas formas, ¿qué agente ha preparado esa materia prima para que una parte recibiera la forma de *fuego,* otra la de *tierra,* y lo intermedio la forma de *agua* y la de *aire*? Si todo tiene una materia común, ¿qué es lo que hizo a la materia terráquea más apropiada para la forma de *tierra* y a la ígnea para la de *fuego?* A esto contestaría Aristóteles: Lo determinante es la diferencia de lugares, los cuales son las causas de las diversas disposiciones en la materia única. La parte más próxima a la circunferencia recibió de ésta una impresión de sutileza y movimiento rápido, acercándose así a su naturaleza, y recibió la forma de *fuego;* pero cuanto más se aleja de la circunferencia y más se aproxima al centro, mayor es su espe-

sor y consistencia, y menor su luminosidad; entonces se convierte en *tierra*, y, por idéntica razón, en *agua* y *aire*. Tal necesidad se impone, puesto que es absurdo no esté esa materia en un lugar determinado, o que la circunferencia sea el centro, o viceversa. Tal es la causa perentoria de su particularización en diversas formas, es decir, lo que la ha dispuesto para recibir éstas. Todavía le preguntaríamos: ¿La materia de la circunferencia, es decir, del cielo, es idéntica a la de los elementos? Y nos dirá: No, al contrario, es otra distinta, dotada de diferentes formas;, el término «cuerpo», aplicado a los de aquí abajo y a los superiores, es equívoco, como hicieron notar los modernos. Todo esto está demostrado.

Escucha ahora tú, lector de este Tratado. Ya sabes que Aristóteles demostró puede inferirse la diferencia de formas por la de los actos. En consecuencia, como los movimientos de los cuatro elementos son rectos y circular el de la esfera, es notorio que la materia de los unos no coincide con la de la otra. Es ésta una verdad acorde con la especulación natural. Pero, averiguado asimismo que los elementos, cuyas mociones son rectilíneas, difieren entre sí, al moverse unos hacia arriba y otros hacia abajo, e incluso los que se mueven en el mismo sentido presentan una movilidad más o menos rápida o lenta, es notorio que difieren en cuanto a sus formas. En eso se reconoce que el número de elementos es cuatro. Por análoga argumentación síguese necesariamente que todas las esferas celestes constan de la misma materia, porque todas ellas se mueven circularmente. Pero tocante a la forma difieren entre sí, pues una se mueve de Este a Oeste, otra de Poniente a Oriente, y asimismo se diferencian en rapidez y lentitud. En consecuencia, cabe urgirle en estos términos: Dado que todas las esferas tienen idéntica materia, y cada cual un substrato de forma particular, divergente del de las otras, ¿quién ha individualizado esos substratos disponiéndolos para recibir formas diversas? ¿Existe tras la esfera algo al que sea atribuible tal *particularización*, como Dios (¡amado y exaltado sea!?).

Debo llamar tu atención sobre la profunda penetración de Aristóteles y su extraordinaria comprensión, y cuánto pesó, sin duda, sobre él esta objeción y su esfuerzo por sortearla mediante procedimientos ajenos a la naturaleza del ser. Aun cuando no la mencione explícitamente, se desprende de sus palabras que desea presentarnos sistemáticamente la existencia de las esferas al igual de lo subyacente bajo la esfera celeste, de manera que todo se origina por necesidad física, y no por la determinación de quien predispone las cosas absolutamente como Le place. Pero sin lograrlo, ni ello es asequible, empeñado en razonar el hecho de por qué el movimiento de la esfera parte del Este y no del Oeste; asimismo, por qué unas tienen el movimiento rápido y otras lento, y cómo esto depende del orden de su posición con respecto a la superior; *ítem*, por qué cada uno de

los siete planetas consta de varias esferas, en tanto que esa enormidad de estrellas fijas se halla en una sola esfera. Esfuérzase por indicar las causas de todo eso con el fin de presentárnoslo conforme a un orden físico debido a la necesidad. Sin embargo, nada de eso ha conseguido; porque si todo cuanto nos expone respecto a lo situado bajo la esfera lunar se acomoda a un orden adecuado a lo existente y cuyas causas son manifiestas y puede afirmarse que todo sucede en virtud del movimiento y de las fuerzas de la esfera celeste, no presenta razón alguna evidente en orden a lo dicho referente a la misma, si se ofrece una forma sistemática tal que pueda educirse la *necesidad.* De ahí que, tocante a las esferas, observamos que unas, dotadas de movimiento más rápido, se hallan sobre las de movimiento más lento, y otras, con movimiento más pausado, están encima de las que lo tienen más acelerado, como también que algunas poseen un movimiento isócrono, a pesar de encontrarse unas sobre otras. Hay también otras cosas importantes situándose en el punto de vista de la *necesidad,* a las que dedicaré un capítulo especial de este Tratado.

En suma, reconociendo Aristóteles la inconsistencia de sus razonamientos al respecto, encabezó su elucidación con las siguientes palabras textuales: «Queremos ahora investigar detenidamente dos cuestiones, que importa enuclear conforme a la capacidad de nuestro intelecto, nuestro conocimiento y nuestra opinión; pero nadie deberá tildarnos de presunción y temeridad, sino más bien admirar nuestro celo por la filosofía, y cuando examinamos cuestiones elevadas y trascendentales, proponiendo una solución, siquiera sea precaria, el oyente debe experimentar un gran placer y satisfacción.» Son sus palabras literales. Es evidente que reconocía la insuficiencia de sus asertos, tanto más que la ciencia matemática era a la sazón imperfecta, ni se sabía lo que hoy sabemos respecto a los movimientos de la esfera celeste. Entiendo que cuando él dice en la *Metafísica* ha de suponerse una *Inteligencia separada* para cada esfera, es también por idéntica razón, a saber, para que haya algo que movilice cada una en particular. Pero ya demostraremos que nada consigue con esto. En cuanto a su aseveración «conforme a la capacidad de nuestro intelecto, nuestro conocimiento y nuestra opinión», te explicaré su alcance, dado que no lo he visto aclarado en ninguno de los comentaristas. Al decir «nuestra opinión», se refiere a la *necesidad,* es a saber, la *eternidad del mundo.* La expresión «nuestro conocimiento» indica un punto de vista en el que se está de acuerdo, cual es que cada una de esas entidades celestes necesariamente tiene su causa y no es obra del azar. Por «nuestro intelecto» entiende nuestra incapacidad para asignar causas a tales cosas, de modo exacto, si bien pretende formular algo al respecto. Y es lo que hace, pues lo afirmado en orden a la rapidez del movimiento universal y la lentitud que caracteriza a la esfera de las estrellas fijas, teniendo en cuenta su opuesta direc-

ción, es un razonamiento extraño y sorprendente. Afirma asimismo que cuanto más alejada se encuentra una esfera de la octava, su movimiento ha de ser más rápido y, sin embargo, no siempre es así, como ya te expuse. Todavía más grave es que haya esferas debajo de la octava, que se mueven de Oriente a Occidente, las cuales deberían ser más rápidas que sus subyacentes y que ésas hayan de ser más rápidas a medida que se encuentren más cerca del movimiento (diurno) de la novena. Pero, como ya te advertí, la ciencia astronómica no había alcanzado en su tiempo el auge de hoy.

Ten, pues, presente que, en opinión de todos cuantos profesamos la creación temporal del mundo, todo esto resulta fácil y consistente con nuestros principios, al afirmar existe un Ser determinante, que prefijó como le plugo para cada esfera su moción y celeridad, aunque ignoramos de qué modo esa Sabiduría procedió para que tales existan de tal manera. Si Aristóteles hubiera sido capaz, como pensaba, de darnos la razón de la diversidad de movimientos en las esferas, de manera que prestos estuvieran acordes con su posición recíproca, habría sido estupendo. En tal caso, la razón de la particularización habría consistido en las diferencias entre movimientos, como la causa de la diversidad de los elementos radica en sus respectivas posiciones entre la circunferencia y el centro del universo. Pero las cosas no están ordenadas de esa manera, conforme te expuse.

Todavía hace más evidente la realidad de la *particularización* en la esfera terrestre, al extremo de que nadie podría encontrar otra razón *determinante* de la misma, la existencia de los astros. El hecho de que la esfera se encuentre constantemente en movimiento y el astro siempre fijo, demuestra que la materia de éstos difiere de la de aquélla. Ya Abū Naṣr (Al-Fārābī), en sus glosas sobre la *Acroasis,* dijo lo siguiente: «Entre la esfera y los astros existe una diferencia: aquélla es transparente, y éstos, no. La razón es que entre ambas materias y formas hay una diferencia, aunque *exigua.»* Tales son sus palabras textuales. Yo no diría exigua, sino que difieren muchísimo, pues no lo infiero de la transparencia, sino de los movimientos. Para mí, pues, está claro que hay tres materias y tres formas: 1.º cuerpos siempre en reposo de por sí, y son los de los astros; 2.º cuerpos siempre en movimiento, los de las esferas; 3.º cuerpos ora en movimiento, ora en reposo, los elementos. Yo quisiera saber qué es lo que juntó esas dos materias, entre las cuales se da una extrema diversidad, en mi opinión, o una exigua diferencia, a juicio de Abū Naṣr, y quién preparó tal unión. En suma, dos cuerpos distintos, uno de los cuales está fijado en el otro sin mezclarse, y éste, a la inversa, circunscrito en un lugar particular de aquél y adherido al mismo, sin la acción de un agente intencional, sería algo sorprendente. Y todavía más la existencia de numerosas estrellas en la octava esfera, todas ellas esféricas, grandes las unas, pequeñas las otras,

una aquí, otra allí, a la distancia aparente de un codo, aquí diez aglomeradas, allí una gran banda vacía. ¿Cuál es la causa diferencial de aquélla de diez estrellas, y esta otra, desprovista de ellas? Por otra parte, el cuerpo de la esfera es único y simple, sin diversidad: ¿por qué motivo, pues, tal parte de la esfera conviene al astro que allí se encuentra, más bien que otra cualquiera? Todo eso y cuanto cae en el mismo orden sería inverosímil, o más bien lindante con lo imposible, si, como supone Aristóteles, todo dimana obligatoria y necesariamente de la Divinidad. Ahora bien, admitido que todo se debe al designio de un ser actuante con determinado designio, que así lo realizó, no da lugar al asombro, ni hay nada inadmisible, ni tampoco procede investigar, a menos que preguntes: ¿Cuál es la causa de tal designio? Lo único que se sabe puede resumirse en que todo sucede por una razón que se nos escapa y no es una obra inútil ni fortuita. En efecto, tú ya sabes que las venas y nervios de un perro o un asno no son producto del azar, ni tienen sus proporciones por pura casualidad, como tampoco que tal vena sea gruesa y tal otra delgada, que un nervio se ramifique y otro no, que éste baje en dirección recta y aquél se repliegue sobre sí, dado que todo eso obedece a determinadas conveniencias de notoria necesidad. ¿Cómo, pues, podría imaginarse una persona inteligente que las posiciones de esos astros, sus dimensiones, número y movimientos de sus diversas esferas carecen de objetivo y son producto del azar? No hay duda que todas estas cosas son necesarias conforme al designio de quien las planeó, y resulta del todo inconcebible que tal orden de realidades sea efecto de la pura necesidad, no de un *designio.*

No hay prueba mayor de éste, a mi juicio, que la variedad de movimientos de las esferas y los astros fijos en las esferas. Por tal motivo hallarás que los Profetas tomaron los astros y las esferas como pruebas de la necesaria existencia de la Divinidad. Conocido es lo que la tradición refiere respecto a Abraham y su contemplación de los astros [23]. Isaías exclama para atraer la atención sobre las pruebas que de ellos pueden educirse: *«Alzad en lo alto vuestros ojos y mirad: ¿Quién los creó?»,* etc. (Is 40[26]). Jeremías dice asimismo: *«El que hizo los cielos»* (cfr. Jr 32[17], 10[12], 51[15]). Abraham proclama: *«Yhwh, Dios de los cielos»* (Gn 24[7]), y el Príncipe de los Profetas: *«El que cabalga sobre los cielos»* (Dt 33[26]), como dejamos explicado [24], y es la prueba verdadera, que no admite duda. Su explicación es como sigue. Si bajo la esfera celeste hay tantas cosas diversas, a pesar de ser una la materia, conforme dejamos dicho, puedes inferir han sido particularizadas en

---

[23] Según el *Talmud,* Abraham poseía grandes conocimientos astronómicos, y todos los reyes de Oriente y Occidente iban a consultarle.

[24] *Vid. supra,* I parte, cap. 70.

virtud de los poderes de las esferas y las diferentes posiciones de la materia con respecto a la esfera celeste, como nos enseñó Aristóteles. Pero las diferencias existentes en las esferas y los astros, ¿quién sino Dios (¡exaltado sea!) ha podido particularizarlas? Si alguien dijese que las *Inteligencias separadas*, nada aprovecharían con tal aserto, y la explicación es que éstas no son cuerpos capaces de tener una localización respecto a la esfera; ¿por qué, pues, ese movimiento de atracción hacia su *Inteligencia separada* una esfera lo efectúa hacia Oriente, y otra hacia Occidente? ¿Crees tú que tal Inteligencia se encuentra en dirección a Oriente y tal otra a Occidente? Además, esta esfera es más lenta y aquélla más rápida, sin que esto corresponda, como sabes, a sus distancias respectivas. Así, se impone la necesidad de reconocer que la naturaleza misma de tal esfera y su substancia exigen se mueva en tal dirección y con tal celeridad y que el resultado de su atracción se manifieste de esa manera. Esto es cabalmente lo que Aristóteles afirma y explicita.

Así tornamos a nuestro punto de partida y decimos: puesto que todas las esferas están constituidas por una sola e idéntica materia, ¿qué es lo que las distingue por determinada naturaleza con exclusión de otra, y que posean tal propensión originaria de tal movimiento, contrapuesto al de las otras, que compele a una a moverse en tal dirección y a la otra en la contraria? Tiene que haber necesariamente algo que las *particularice*. Tal consideración nos ha llevado a la investigación de dos cuestiones: 1.ª ¿Es o no perentoria la necesidad, atendiendo a la realidad de tales diferencias, de que son debidas al designio de un ser intencionado, y no obra de la *necesidad*? 2.ª Suponiendo que todo ello sea debido al designio de un ser intencionado que así *particularizó* las cosas, ¿puede concluirse que todo fue creado tras su inexistencia, o bien no cabe tal inferencia, sino que, por el contrario, tal *particularización* existió de siempre? Porque esta segunda opinión fue profesada también por algunos de los que admiten la eternidad del cosmos. En los capítulos siguientes abordaré esas dos cuestiones, exponiendo lo procedente al respecto.

Capítulo 20

[*Continúa la refutación de la teoría aristotélica*]

Aristóteles demuestra que ninguna de las cosas naturales se origina por casualidad, y formula su demostración en estos términos: lo casual no

sucede ni de continuo, ni con la máxima frecuencia; en cambio, todas esas cosas se dan o continua o frecuentemente. En cuanto al cielo, con todo lo que encierra, permanece constantemente en determinadas condiciones, sin experimentar mutación, como dejamos expuesto, ni en su esencia, ni en su dislocación. Por el contrario, entre los entes físicos radicados bajo la esfera lunar, unos varían continuamente, otros a menudo, *verbi gracia,* el fuego que calienta, o la piedra que cae, en el primer caso, las estructuras y acciones de los individuos, en el segundo, como es evidente. Ahora bien, si lo particular no es debido al azar, ¿cómo podría serlo la totalidad? Queda, pues, demostrado que tales seres no son producto del azar. He aquí las palabras textuales de Aristóteles, refutando a sus predecesores que opinaban surgió el mundo fortuitamente, y se originó a sí mismo, sin una causa: «Otros, dice, adujeron como razón de ser de este cielo y los mundos todos, la *espontaneidad,* por cuanto —aseveran ellos— de por sí nació la revolución y movimiento que ha diferenciado y constituido todas las cosas en ese orden. Es éste un punto que no deja de suscitar gran asombro. En efecto, afirman de los animales y las plantas que no han surgido ni nacido por casualidad, sino que tienen su causalidad, sea una naturaleza, o un intelecto, o bien cualquier otra cosa similar, pues todas ellas, cuales fueren, no nacen de toda simiente o esperma, sino que tal semilla produce un olivo, y tal esperma, un ser humano. Por otra parte, afirman del cielo y de los cuerpos que son verdaderamente *divinos* entre todos los visibles, haber nacido por pura espontaneidad, sin ninguna causa en absoluto, como la tienen animales y plantas.» Tales son sus palabras, que corrobora con extensos pormenores para demostrar la falsedad de tales cavilaciones.

Queda, pues, patente que Aristóteles opina y prueba que no existen todos esos seres por mero azar, lo cual contradice sean producto de la casualidad es el hecho de existir *esencialmente,* es decir, que tienen una causa positiva para que necesariamente sean así, en virtud de la cual son como son. Tal es la opinión y la argumentación de Aristóteles. Ahora bien, si del hecho de haber nacido espontáneamente ha de seguirse de necesidad sean fruto de un designio y de una voluntad libre, eso no me parece comprobado lo crea Aristóteles, puesto que conjuntar la existencia por necesidad y el nacimiento en virtud de un designio, identificando ambos en una sola y misma cosa, me parece poco menos que la combinación de dos contrarios. En efecto, la idea de *necesidad,* admitida por Aristóteles, se cifra en que todo cuanto en los seres no sea resultante del arte, obligadamente ha de tener una causa segunda que lo ha producido y efectuado tal como es, la cual implica una tercera, y así sucesivamente hasta llegar a una Causa Primera, de la cual todo necesariamente deriva, porque es inadmisible una serie infinita. Sin embargo, no cree por ello que la existencia del cos-

mos proceda necesariamente del Creador, quiero decir, de la Causa Primera, bien como la sombra se origina del cuerpo, o el calor, del fuego, o la luz, del sol, como le atribuyen quienes no comprenden sus palabras. Por el contrario, él sostiene que semejante necesidad es algo parecido al inteligible derivado del intelecto, el cual es el agente de aquél, en cuanto tal[25], porque, según él, esa Causa Primera es un intelecto del más elevado y perfecto rango del ser. Aun cuando afirme que Dios *quiere* lo que de Él emana, y en ello se agrada y complace, ni podría querer lo contrario, eso no habría de llamarse *designio,* ni ahí se da el concepto de tal. En efecto, el hombre desea tener dos ojos y dos manos, y en ello se goza y se complace; pero si tal individuo disfruta de dos ojos y dos manos, no es por su propia determinación, ni porque apetezca tal estructura o actos en particular. Porque la idea del *designio* y de la *determinación* se aplica sólo a lo inexistente susceptible de ser o no ser, tal como se ha planeado o determinado. Yo no sé si los modernos han entendido las afirmaciones aristotélicas de que esos entes necesariamente han de tener una causa, en el sentido de *designio* y *determinación,* convencidos de que no implica contradicción con la eternidad del mundo. Tras lo expuesto, abordaré la opinión de estos modernos.

Capítulo 21

[Se rebate la opinión de algunos filósofos modernos]

Has de saber que entre los filósofos modernos partidarios de la eternidad del cosmos, unos sostienen que Dios (¡exaltado sea!) es el agente o causa eficiente del mundo, cuya existencia ha preferido, planeándolo y determinándolo tal como es, pero sobre la base de que es imposible haya sucedido eso en un tiempo dado más bien que en otro, sino que siempre ha sido y será así. Lo que nos obliga a suponer —dicen ellos— que un agente es incapaz de realizar una cosa sin que él preceda a su operación en el tiempo es que lo propio nos ocurre necesariamente cuando hacemos algo, pues en todo agente de esa índole se da una cierta *privación,* y, en su virtud, primeramente es un agente en potencia, y, al operar, pasa al acto.

[25] Munk explica así el sentido de este pasaje de M. «Aristóteles, aun considerando la existencia del mundo como una *cosa necesaria,* no cree, sin embargo, que por ello el mundo sea obra de una ciega fatalidad, y que haya surgido de una causa que opera sin tener conciencia de su obra, como el cuerpo, que origina la sombra, sino que, por el contrario, afirma que Dios lo es de lo inteligible, el cual, en cuanto tal, es necesariamente pensado y comprendido por el intelecto».

Pero Dios (¡exaltado sea!), en quien no hay privación ni absolutamente nada en potencia, no precede a Su acción, sino que jamás ha cesado de operar; y así como hay una diferencia abismal entre Su esencia y la nuestra, de igual modo la relación entre Su acción y Él difiere de la existente entre nuestra actuación y nosotros. Análoga es su argumentación sobre *determinación* y *voluntad,* pues no hay distinción entre decir *agente,* o *el que quiere,* o *se propone,* o *prefiere,* o *determina,* de equivalente significación. Insisten en que esté sujeta a cambio Su actuación o Su voluntad, conforme dejamos expuesto[26].

Está claro, pues, para ti, lector de este mi Tratado, que alteraron el término *necesidad,* conservando su significación. Quizá pretendieran elegir una expresión más bella, o detraer algo malsonante; porque si el sentido del aserto, como Aristóteles sostiene, de que el universo está íntimamente enlazado con su causa, y participa de su perpetuidad, es absolutamente la misma idea de cuando afirman que el mundo procede de la *acción* de Dios, o de Su designio, Su voluntad, Su acción y Su determinación, pero siempre ha sido y será como es, al modo que el orto del sol es sin duda alguna el *agente* del día, sin que el uno preceda temporalmente al otro. Pero no es ése nuestro concepto de *designio,* dado que intentamos significar que el mundo no ha emanado necesariamente de la Divinidad (¡exaltada sea!), como el efecto de su causa, de la cual es inseparable, al extremo de que no puede cambiar sin que ésta, al menos respecto a alguna de sus condiciones. Entendida así la significación, comprenderás es absurdo afirmar que el mundo es una consecuencia necesaria de la existencia de la Deidad como el efecto de su causa, y reconocerás fue originado por un acto de la Divinidad y Su *determinación.*

Planteado así el tema, nos lleva a examinar esa diversidad existente en el cielo, que necesariamente comporta una causa, conforme queda demostrado, y si ésta, en razón de su existencia misma, ha impuesto tal diversidad, o bien si tal causa es el agente de la diversidad, que la ha determinado de la manera admitida por nosotros, los adeptos de Moisés nuestro Maestro (¡sobre él la paz!). A ello contestaremos luego de anticipar una observación previa para explicar el sentido de *necesidad* admitido por Aristóteles, para que te formes una idea, y a seguida te expondré la preferencia que yo otorgo a la teoría de la novación del mundo, a base de argumentos especulativos, filosóficos, inmunes de todo sofisma.

Si él afirma el Intelecto primero procede necesariamente de Dios, y el segundo, del primero, y el tercero, del segundo, y sostiene asimismo que las esferas son emanación de las Inteligencias, y esa ordenación que ya conoces, por los varios pasajes correspondientes que hemos resumido,

---

[26] *Vid. supra,* cap. 13.

está claro que no pretende afirmar haya preexistido tal cosa, y de ella se haya originado tal otra, como obligada consecuencia, puesto que no admite el *nacimiento* de ninguna de ellas. Por el término *necesidad* expresa simplemente la *causalidad,* como si dijera: la Inteligencia primera es la causa de la existencia de la segunda, y ésta, de la tercera y así sucesivamente. Lo propio se diga de lo concerniente a las esferas y la materia prima, dado que estas cosas no se anteceden unas a otras, ni existen, según él, unas sin las otras. Es como si, p. e., alguien afirma que de las *cualidades primarias* derivan necesariamente la aspereza, lisura, dureza, blandura, grosura y absorbencia, pues nadie duda de que dichas cualidades, a saber, el calor, frío, humedad y sequedad sean las que han originado la aspereza, lisura, dureza, blandura, grosura, absorbencia y otras similares, ni que estas últimas emanaron necesariamente de las primeras, aun cuando sea imposible exista un cuerpo que, poseyendo las primeras, carezca de las segundas. Exactamente de la misma manera afirma Aristóteles del universo en general que tal cosa emana necesariamente de tal otra, hasta llegar a la Causa Primera, como él dice, o el Intelecto primero, o como tú quieras llamarlo. Todos apuntamos hacia un solo y mismo principio; pero él piensa que todo cuanto hay fuera de ése es emanación suya *por necesidad,* como te he dicho, en tanto que nosotros afirmamos han sido hechas todas las cosas por Dios con designio y propósito de este universo, que anteriormente no existía y después fue existente por beneplácito de Dios (¡ensalzado sea!).

En los capítulos siguientes abordaré la exposición de mis pruebas y razón de preferencia por la novación del mundo, conforme a nuestra creencia.

Capítulo 22

[Prosigue la refutación de las dificultades. Éstas desaparecen ante la idea del mundo creado por Dios]

Una proposición universalmente admitida por Aristóteles y todos los filósofos es que de una cosa simple solamente puede emanar otra tal. Si se trata de un compuesto, pueden emanar varias, de conformidad con el número de sus componentes. Ejemplo: el fuego, compuesto de dos cualidades, calor y sequedad, combina su acción calentando mediante ese calor, y secando en virtud de esa sequedad. Asimismo, de una cosa compuesta de materia y forma, pueden emanar, si su composición es múltiple, cosas

procedentes de su materia y otras, de su forma. A tenor de esta proposición, Aristóteles afirma no ha habido más emanación de Dios que un solo intelecto.

Segunda proposición: Una cosa cualquiera no puede proceder fortuitamente de otra cualquiera, sino que por fuerza ha de haber alguna relación de causa y efecto. Los mismos accidentes tampoco pueden emanar unos de otros al azar, *v. gr.*, la cantidad de la cualidad, o viceversa. Análogamente, una forma no puede proceder de la materia, ni a la inversa.

Tercera proposición: Todo agente que obra por designio y voluntad, no por naturaleza, realiza numerosos actos diferentes.

Cuarta proposición: Un todo integrado por varias substancias yuxtapuestas forma una *composición* con mejor título que un todo compuesto de substancias diversas combinadas. Ejemplo: los huesos, la carne, las venas, los nervios, son más simples que el conjunto de la mano o el pie, compuestos de nervios, carne, venas y huesos. Todo esto es tan claro que no precisa explicación.

Tras estos preliminares, diré que si Aristóteles sostiene es el primer intelecto causa del segundo, y éste, del tercero, y así sucesivamente, aun cuando hubiese miles de grados, el último de éstos sería siempre indubitablemente simple. ¿De dónde, pues, procedería la *composición* que, en opinión de Aristóteles, se origina en los seres por necesidad? Convenimos con él cuando afirma que cuanto más se alejan (de la Causa Primera) las Inteligencias, mayor multiplicidad ideológica se observa en su composición, al acrecentarse sus inteligibles. Pero, aun admitiendo tal opinión conjetural, ¿cómo las Inteligencias han podido devenir la causa de las esferas, de ellas dimanantes? ¿Qué relación existe entre la materia de éstas y la Inteligencia separada, absolutamente inmaterial? Aun suponiendo que aceptemos tiene cada esfera como causa una Inteligencia en la forma enunciada, dado que ésta aparece *compuesta* de lo que piensa en sí misma y lo extrínseco, de manera que en cierto modo consta de dos elementos, uno, productor de la otra inteligencia, que le es inferior, y el segundo, de la esfera, le preguntaríamos: ¿Cómo una esfera puede proceder de otra cosa simple, de la cual emana, dado que la esfera se compone de dos clases de materia y dos formas, las de la esfera misma y las del astro en ella fijado? Si todo ello sucede por vía de necesidad, tendríamos que suponer en tal compuesto una causa igualmente integrada por dos partes: la una, productora del cuerpo de la esfera, y la otra, del cuerpo del astro. Esto, dando por sentado que la materia de todos los astros fuera una sola e idéntica. Pero puede ocurrir sean las estrellas brillantes de una substancia distinta que la de las nebulosas. Por lo demás, es notorio que todo cuerpo consta de su materia y su forma.

Queda, pues, patente que estas cosas no suceden por vía de necesidad, según él enuncia, como tampoco está en relación con la regularidad de su orden la diversidad de movimiento de las esferas, unas bajo las otras, de manera que haya de admitirse al respecto el sistema de *necesidad* que anteriormente dijimos. Hay asimismo otro punto que echa por tierra toda la teorética de las cosas naturales, considerando el estado de la esfera celeste. Si la materia de todas las esferas es *una,* ¿por qué razón la forma de tal esfera no se transfiere necesariamente a la de otra, como ocurre en los entes sublunares, debido a la aptitud de la materia? ¿Por qué tal forma persiste en determinada materia, si ésta es universal? Salvo ¡por Dios! que se pretenda sostener está dotada cada esfera de materia distinta de las otras, en cuyo caso la forma del movimiento ya no sería una prueba de la materia, resultando el desquiciamiento de todos los principios. Además, si la materia de todos los astros es *una,* ¿en qué difieren sus individualidades, por sus formas o por sus accidentes? En ambos casos sería preciso que tanto las formas como los accidentes se transfiriesen sucesivamente a cada uno de los astros, a fin de no anular la aptitud de la materia. Comprenderás, por tanto, que cuando hablamos de *materia de las esferas* o *materia de los astros,* no es en el mismo sentido de la sublunar, como simple equivocidad, pues cada uno de estos cuerpos celestes tiene su existencia particular, ajena a la de las demás. ¿Cómo, pues, sucede que las esferas tienen una moción circular común, frente a la fijeza de los astros? Sin embargo, si admitimos ocurre todo esto por designio de un ser operante con intención, el cual todo lo hizo y determinó conforme lo exigió Su Sabiduría incomprensible, ninguna de estas cuestiones nos afecta, aplicables a quienes sostienen es obra todo eso de la *necesidad,* y no de una voluntad libre. Pero esta opinión no concuerda con el orden del universo, ni puede sostenerse con razón alguna, ni prueba convincente. Y de ello se siguen inverosímiles consecuencias en grado sumo, porque Dios (¡exaltado sea!), a quien toda persona inteligente reconoce dotado de toda clase de perfecciones, nada podría innovar en orden a todos los seres; y si quisiera alargar el ala de una mosca, o acortar la pata de un gusano, no podría. Pero Aristóteles dirá al respecto que Dios no lo quiere e incluso será inadmisible en Él otra cosa; no representaría para Él un aumento de perfección y hasta implicaría en cierto modo una imperfección.

Aunque sé me han de reprochar ciertos espíritus parciales que no entiendo sus palabras, o deliberadamente me aparto de ellos, no renunciaré por ello a expresar lo que he captado y entendido conforme a mi corta inteligencia, y en términos generales te diré: todo cuanto Aristóteles afirmó sobre lo que existe bajo la esfera sublunar hasta el centro de la tierra, es indudablemente cierto, y nadie se apartará de ello sino quien no le comprenda o quien profese teorías preconcebidas que se obstina en de-

fender o le llevan a negar una cosa evidente. Pero lo que Aristóteles expone, de la esfera lunar arriba, con algunas salvedades, tiene visos de simples conjeturas, y *a fortiori* en lo referente al orden de las inteligencias, así como en algunas de las teorías metafísicas que adopta, las cuales encierran graves incongruencias y evidentes errores, patentes y manifiestos entre las naciones, y perniciosas doctrinas que se han propagado.

No se me ha de criticar por haber resaltado las dudas inherentes a su opinión. Me dirás: ¿Se puede con dudas rebatir una opinión o asentar la contraria? Ciertamente, no; pero nuestra actitud ante este filósofo es la que sus seguidores nos han inducido a adoptar. En efecto, Alejandro dejó bien sentado que cuando una cosa no es susceptible de demostración, deben proponerse las dos hipótesis contrarias, a fin de resaltar las dudas inherentes a cada una y aceptar la más verosímil. Tal ocurre —afirma Alejandro— con ciertas opiniones metafísicas, expuestas por Aristóteles, que son indemostrables; pues todos cuantos vinieron después de éste sostienen que lo estatuido por él ofrece menos incertidumbres que todo cuanto al respecto pudiera decirse. Es lo que hemos hecho, al adquirir la convicción de que ninguna de las hipótesis contrarias podría demostrarse, y, tras de exponer las dudas inherentes a cada una de las dos opiniones, te hemos probado que la partidaria de la eternidad del mundo es la que presenta más inseguridades y la más arriesgada en orden a la creencia que debe profesarse respecto a la Divinidad. Añadamos que la *novación* del mundo es la opinión proclamada por Abraham nuestro padre, y nuestro profeta Moisés (¡sobre ellos la paz!).

Asentado que las opiniones deben contrastarse a través de las dudas, me parece conveniente aclararte algo sobre el particular.

Capítulo 23

[*Actitud mental correcta, sin ideas preconcebidas, ante hipóteis opuestas*]

Ten en cuenta que al comparar las dudas que arrastra consigo determinada opinión y las de su contraria, para decidir a favor de la que suscita menor número, no ha de considerarse su mayor cuantía, sino más bien la gravedad de su incongruencia e irreductibilidad con la naturaleza del ser. Una sola duda puede revestir mayor importancia que mil otras. Más aún, la comparación sólo podrá plantearse provechosamente por quien

conceda paridad a las dos opuestas. Ahora bien, si alguien por su educación o un interés cualquiera otorgase su preferencia a una de las dos, se cegaría para la consecución de la verdad. Es cierto que un individuo, por apasionado que sea, no puede empeñarse contra la que es demostrable; pero en materias de esa índole tal irreductibilidad no es infrecuente. Puedes en ocasiones, si lo deseas, despojarte de una arbitraria preferencia, prescindir de un hábito, apoyarte únicamente en la especulación y elegir la opinión que merezca primacía; pero ello exige determinados requisitos. Primeramente, sopesar la capacidad de tu mente y el alcance de tu natural disposición, para lo cual te podrás ilustrar mediante el estudio de las ciencias matemáticas e investigación de las reglas de la Lógica. En segundo lugar, conocer las ciencias naturales, ahondando en su estudio, a fin de penetrar en los puntos dudosos. Tercero, considerar tu moralidad, pues desde el momento en que un individuo, bien por su inclinación o por hábito adquirido, se ve arrastrado a los apetitos y placeres, propenso a la violencia o la cólera, se siente dominado por su pasión irascible y le suelta los frenos, resbalará y tropezará a dondequiera que se dirija, inquiriendo opiniones propicias a sus naturales inclinaciones. Te he llamado la atención al respecto para que no te dejes seducir; porque es posible que cualquier día alguien te induzca a error, suscitándote perplejidades con respecto a la novación del mundo y te dejes engañar a la ligera, adoptando una opinión que mine los fundamentos de la religión y dé su asentimiento a una herejía con respecto a la Divinidad. Sé siempre cauto en esta materia y acepta la autoridad de los dos susodichos Profetas[27], que son el pilar de la perfección del linaje humano en cuanto a sus creencias y norma de convivencia. No te apartes de la teoría de la novación del mundo sino ante una demostración; pero ésa no se encuentra en la naturaleza.

No me censure el lector de este Tratado por haber recurrido a un lenguaje oratorio para sustentar la novación del cosmos, pues el Príncipe de los filósofos, Aristóteles, ha empleado igualmente en sus principales escritos recursos retóricos para defender su teoría de la eternidad del mundo, y en casos semejantes bien puede proclamarse con toda verdad: «Nuestra Ley perfecta ¿no se merece tales arrequives?» Si él apoya su opinión con las insipiencias de los Sabienos, ¿cómo no sustentaremos la nuestra con palabras de Moisés y Abraham y de todos sus seguidores?

Te prometí un capítulo[28], en el que te expondría las graves dubitaciones objetables a quien cree que la ciencia humana es capaz de abarcar el orden de los movimientos de la esfera celeste, y que se trata de fenómenos físicos originados en virtud de una ley necesaria, y cuya ordenación y encadenamiento son claros. Voy a exponértelo.

---

[27] Se refiere a Abraham y Moisés.
[28] *Vid. supra*, cap. 19.

Capítulo 24

[Dificultades en el estudio de los movimientos de las esferas celestes]

Ya conoces, en materia astronómica, lo que, bajo mi dirección, has estudiado y aprendiste en el Almagesto[29]; pero no disponíamos de tiempo para iniciarte en ulteriores lucubraciones[30].

Lo que ya sabes es que tocante a la regularidad de los movimientos y conformidad del curso de los astros con lo perceptible, todo depende de dos principios (o hipótesis): o un epiciclo, o una esfera excéntrica, o ambos a la vez[31]. Pero quiero llamar tu atención sobre el hecho de que una y otra hipótesis se salen de toda regla, y, en definitiva, se oponen a todo cuanto enseña la Física. En primer lugar, afirmar como verdadera la existencia de un epiciclo que gira sobre cierta esfera, sin que tal revolución se produzca en torno al centro de la misma, como se ha supuesto para la Luna y los cinco planetas, implica necesariamente una *rotación;* es decir, que el epiciclo gira y cambia completamente de lugar, cosa inadmisible, que ha querido evitarse, a saber, que existe allí en el cielo algo que muda de posición. Por eso Abū Bakr ibn Al-Ṣā'ig, en un discurso suyo conservado sobre Astronomía, afirmó que la existencia del epiciclo es inadmisible; y tras de haber consignado tal consecuencia, añade que, además de dicha imposibilidad, secuela necesaria, resultarían otras. Te las expondré a continuación. 1.º Habría una revolución en torno a un centro que no sería el del mundo, y, sin embargo, es un principio fundamental de este universo que los movimientos son tres: uno que parte del medio, otro que tiende hacia él, y un tercero que se manifiesta en torno al medio. Ahora bien, admitido el epiciclo, su movimiento no se efectuaría ni desde el medio, ni desde el centro, ni en torno suyo. 2.º Conforme a uno de los principios sentados por Aristóteles en la ciencia física, es absolutamente necesario algo en torno a lo cual se efectúe el movimiento, razón por la cual la Tierra tiene que estar fija; pero, si existiera el epiciclo, tendríamos un movimiento circular en torno a nada fijo.

Tengo entendido que Abū Bakr aseguraba haber hallado un sistema

---

[29] Título en la traducción árabe (año 827) del libro de Astronomía del famoso Tolomeo (siglo II d. C.), astrónomo, matemático y geógrafo, que vivió en Alejandría, en el que se expone el sistema geocéntrico, que lleva el nombre de su autor, y supone a la Tierra el centro alrededor del cual giran los demás cuerpos celestes *(sistema geocéntrico)*, que privó durante toda la Edad Media, y fue substituido por el *heliocéntrico*, de Copérnico (1473-1543).

[30] En este capítulo, de regular extensión, M. se dirige particularmente al destinatario (*vid. Proemio* e Introducción a la I parte). Sabemos que emigrado éste del Magrib y establecido después en Alepo, pasó con Maimónides, residente en el Viejo Cairo, una breve temporada, consagrado a estudios astronómicos.

[31] *Vid.* nota explicativa de Munk.

astronómico en el que no había epiciclo, sino solamente esferas excéntricas; sin embargo, no lo he oído por conducto de sus discípulos. No obstante, aun cuando lo hubiera conseguido, poco ganaría con ello, puesto que la *excentricidad* necesariamente aparta de los límites señalados por Aristóteles, a los que nada cabe añadir. Tal observación me pertenece. Efectivamente, en la *excentricidad* hallamos asimismo un movimiento circular de las esferas, que no se realiza en torno al medio del universo, sino de un punto imaginario, apartado del centro del mundo, y es también una moción que no se efectúa en torno a algo fijo. Verdad es que quienes no poseen conocimientos astronómicos pretenden, pues tales puntos se encuentran en el interior de la esfera lunar, que la excentricidad admite también un movimiento en torno al centro del cosmos, y bien quisiéramos concederles que la moción tiene lugar alrededor de un punto en el fuego o en el aire, aun cuando eso no sería un movimiento en torno a algo inmóvil. Pero debemos manifestarles que los módulos de las excentricidades se han demostrado en el Almagesto conforme a lo allí sustentado; y los modernos han formulado una demostración verdadera, sin sombra de duda, sobre cuál es la medida de aquéllas con respecto al semidiámetro de la Tierra, como también han expuesto todas las demás distancias y dimensiones. En consecuencia, ha quedado en claro que el punto excéntrico de la rotación solar cae necesariamente fuera de la concavidad de la esfera lunar y bajo la convexidad de la esfera de Mercurio. Análogamente, el punto de rotación de Marte, quiero decir de su esfera excéntrica, se sitúa al exterior de la concavidad de Mercurio y por bajo de la convexidad de Venus. Asimismo, el centro de la esfera excéntrica de Júpiter se encuentra a idéntica distancia, a saber, entre las esferas de Mercurio y de Venus. En cuanto a Saturno, de su esfera excéntrica se proyecta entre Marte y Júpiter. Considera, por tanto, cuán lejos están todas estas disquisiciones de la especulación física; pero todo te resultará claro cuando hayas estudiado las distancias y dimensiones conocidas de cada esfera y astro, así como también su evaluación mediante el semidiámetro terrestre, calculado todo ello según la misma y única proporción, sin establecer ninguna otra entre la excentricidad y la esfera respectiva.

Pero hay algo todavía más incongruente y extraño, y es que cuantas veces aparecen dos esferas situadas una dentro de la otra, encajadas por todas partes, pero con centros diferentes, puede moverse la menor dentro de la mayor, sin que ésta se ponga en movimiento; pero es imposible lo haga la mayor y no la menor, puesto que, al moverse aquélla, necesariamente arrastra a ésta, salvo en el caso en que el movimiento se efectúe sobre el eje que pasa por los dos centros. Así, pues: de esta premisa demostrativa y del hecho probado de la inexistencia del vacío, como también de la hipótesis de la excentricidad, síguese necesariamente que, al

moverse la esfera mayor, ha de movilizar a la menor en ella inscrita con el mismo movimiento y en torno a su propio eje. Sin embargo, no encontramos sea así, sino más bien que ninguna de las dos esferas, la continente y la contenida, se mueve, ni por efecto del movimiento de la otra, ni tampoco alrededor del centro de la misma ni de sus polos, y cada una tiene su particular movimiento. De ahí la necesidad de admitir, entre cada dos esferas, la existencia de otros cuerpos, aparte de éstas. Pero, admitido esto, cuántas oscuridades quedan aún. ¿Dónde habrían de localizarse los centros de esos cuerpos existentes entre cada dos esferas? Estos tendrían también su movimiento particular. Ya Ṭabīt (Ibn Qurra) expuso esto en un tratado, demostrando lo que dejamos dicho, a saber, entre cada par de esferas debe haber necesariamente un cuerpo esférico. No te expliqué todo eso cuando seguiste mis lecciones, a fin de no entorpecerte en aquello que era mi objetivo principal enseñarte. En cuanto a la *inclinación* y *oblicuidad* relativa a la latitud de Venus y Mercurio, ya te expuse de viva voz es imposible concebirlas en esos cuerpos. Tolomeo ya puso de manifiesto tal dificultad, como tú lo has visto, cuando dice literalmente: «Nadie crea que estos principios y otros semejantes puedan realizarse con dificultad considerando lo que dejamos aquí expuesto, como artificiosas lucubraciones y rebuscadas sutilezas de ardua realización, ya que no cabe comparación entre lo humano y lo divino.» Tales son, como sabes, sus palabras textuales.

Ya te he indicado los lugares en que puedes comprobar lo que te he dicho, a excepción de lo expuesto sobre la observación de los puntos que actúan como centros de los círculos excéntricos, porque nunca encontré quien de ello se haya ocupado. Pero te resultará claro merced al conocimiento de la medida del diámetro de cada esfera y la distancia entre los dos centros en relación con el semidiámetro de la Tierra, como lo demostró Al-Qabīṣī en el tratado *Sobre las distancias,* pues, cuando examines éstas, te convencerás de la verdad de lo que he sometido a tu consideración.

Percátate, pues, de las grandes dificultades que todo esto entraña. Si lo que Aristóteles consigna en la ciencia física es cierto, no hay epiciclos ni círculos excéntricos, y todo gira alrededor de la Tierra. Pero, en tal caso, ¿de dónde vienen esos diversos movimientos a los planetas? ¿Es posible de alguna manera que el movimiento sea exactamente circular y uniforme y que responda a los fenómenos visibles, si no es conforme a una de las dos hipótesis o a ambas conjuntamente? Máxime que admitiendo todo cuanto Tolomeo expone respecto al epiciclo de la Luna y su derivación hacia un punto exterior al centro cósmico y al del círculo excéntrico; los cálculos realizados conforme a esas hipótesis no fallan ni un minuto, y se comprueba la verdad por la realidad de los eclipses, siempre calculados según esas hipótesis y la determinación exacta de sus épocas, así como el

momento y duración del oscurecimiento. ¿Y cómo imaginarse asimismo la *retrogradación* de un planeta, con sus demás movimientos, sin la presunción de un epiciclo? Por otra parte, ¿cómo suponer exista una *rotación,* o movimiento alrededor de un centro que no sea fijo? Ello constituye una verdadera perplejidad.

Ya te expliqué de viva voz que nada de eso le incumbe al astrónomo, no siendo su cometido ilustrarnos respecto a la estructura de las esferas, sino exponer un sistema mediante el cual sea viable admitir movimientos circulares uniformes, adecuados a lo perceptible por la vista, sea o no así la realidad. Ya sabes que Abū Bakr ibn Al-Ṣā'ig, hablando de la Física, expresa su duda sobre si Aristóteles tuvo conocimiento de la excentricidad del Sol, y la silenció, preocupándose únicamente de la resultante de la *inclinación,* dado que el efecto de la excentricidad no difiere del de la inclinación, o es que realmente no la conoció. Lo cierto es que la ignoró y jamás había oído hablar de ella, debido a la imperfección de las ciencias matemáticas en su tiempo. De haber oído, la habría rechazado con vehemencia, y, caso de convencerle, habría sido presa de gran perplejidad en sus formulaciones al respecto. Repetiré lo dicho anteriormente: todo lo expuesto por Aristóteles referente al mundo sublunar tiene perfecta cohesión; son cosas cuya causa es conocida, se deducen unas de otras, y el lugar que en ellas ocupa la sabiduría y sagaz captación de la naturaleza es evidente y manifiesto. Respecto al mundo celeste, el hombre nada alcanza, salvo esa exigua dosis matemática que ves. Diré en términos poéticos: *«Los cielos son cielos para Yhwh, pero la tierra se la dio a los hijos de los hombres»* (Sal 115[6]); es decir, que sólo Dios conoce la verdadera naturaleza del cielo, su substancia, forma, movimiento y causas; y en cuanto a lo que hay bajo el cielo, otorgó al hombre la facultad de conocerlo, porque es su mundo y la morada donde fue colocado, de la cual forma parte. Así es, porque nos son inaccesibles las lucubraciones concernientes al cielo, tan lejos de nosotros por su lugar y rango; incluso la prueba general que de él puede extraerse, como demostración de su Motor, es cosa inasequible a la humana inteligencia. Fatigar las mentes con cuestiones que exceden su capacidad, careciendo hasta de aparatos adecuados, implica una falta de sindéresis y una especie de locura. Atengámonos, pues, a lo que está a nuestro alcance, y lo inasequible a nuestro entendimiento dejémoslo a aquél sobre quien recayó la más alta inspiración divina, hasta el extremo de merecer se dijera de él: *«Cara a cara hablo con él»* (Nm 12[8]).

Esto es todo lo que se me ocurre tocante a esta materia; quizá otro encuentre una demostración que le evidencie la verdad de lo que para mí resulta obscuro. Mi mayor homenaje a la verdad es haber declarado paladinamente mi perplejidad ante esas cuestiones y que yo no había oído ni conocido demostración alguna al respecto.

Capítulo 25

[*Consideraciones diversas sobre la teoría de la eternidad del mundo. La creación* «ex nihilo»]

Debes saber que no rehuimos la aserción de la eternidad del mundo porque los textos escriturarios proclamen su creación, pues aquéllos en que se afirma la novación del mismo no son más numerosos que las alusiones a la corporeidad de Dios. Ni se nos cierran las puertas de la interpretación alegórica en cuanto a aquélla; al contrario, podríamos explicarla aquí como hicimos para rebatir dicha corporeidad. Quizá hasta sería mucho más fácil, y ciertamente nos sería sumamente hacedero elucidar esos textos con vistas a asentar la eternidad del cosmos, como hicimos en orden a la negación de la corporeidad de Dios (¡ensalzado sea!). Dos razones nos han movido a no proceder así, ni admitirla: *Primera,* la incorporeidad divina se ha demostrado, y necesariamente debe recurrirse a la interpretación alegórica siempre que la demostración descarta el sentido literal y se impone la obligatoriedad de tal elucidación. Ahora bien, la eternidad del cosmos no se ha demostrado, y, por ende, no deben forzarse los textos interpretándolos alegóricamente para imponer una opinión cuya contraria podría igualmente sobreponerse mediante otros argumentos. He ahí una razón. *Segunda,* nuestra creencia en la incorporeidad de Dios (¡exaltado sea!) no nos echa por tierra ninguno de los fundamentos de nuestra religión, ni desmiente ningún texto de los Profetas. Nada hay en contra, sino que, al decir de los ignorantes, eso se opone al texto escriturario, pero, como queda expuesto, nada hay contrario en él, antes bien ése es su objetivo. En cambio, admitir la eternidad del mundo, como hace Aristóteles, es decir, como una *necesidad,* de manera que no pueda alterarse ninguna ley de la naturaleza y nada admita modificación de su curso habitual, equivaldría a minar la religión desde su cimiento, desmentir todos los milagros, negar todo aquello que la Ley hace esperar o temer, a menos que ¡por Dios! se pretenda también interpretar alegóricamente los milagros, como lo han hecho los *bāṭiníes* («alegoristas») musulmanes, lo cual equivaldría a una especie de vesania. De todos modos, si se admite la *eternidad* conforme a la segunda opinión que dejamos expuesta[32], la de Platón, según la cual el cielo fue creado y es perecedero, tal teoría no destruye los fundamentos de nuestra religión, ni implica la negación del milagro, sino más bien su admisibilidad. Muchos pasajes del Pentateuco y otros podrían entenderse de conformidad con esa teoría, o incluso argumentarse con ella. Nada nos obliga, sin embargo, a menos que tal opinión

[32] *Vid. supra,* cap. 13.

pudiera demostrarse; pero, no habiéndolo sido, no nos inclinamos por ella, ni le prestamos atención; preferimos tomar los textos en su sentido literal y afirmar que la religión nos ha enseñado una cosa que nos es inasequible y el milagro corrobora la veracidad de nuestras aserciones.

Ten en cuenta que, admitida la creación del mundo, todos los milagros son posibles, como igualmente la Torá, y se desvanecen todas las objeciones que pudieran oponerse. En consecuencia, si se pregunta: ¿por qué Dios se ha revelado a éste y no a otro? ¿Por qué Dios otorgó esta Ley a tal nación y no legisló para las restantes? ¿Por qué en tal época, y no antes ni después? ¿Por qué ha preceptuado unas cosas y prohibido otras? ¿Por qué privilegió al profeta con tales milagros, que se narran, y no con otros? ¿Cuál era el propósito de Dios al promulgar Su Ley? ¿Por qué no inspiró a nuestra naturaleza el sentimiento de tales preceptos o prohibiciones, si tal era su propósito? La contestación a todas estas cuestiones sería la siguiente: «Así lo quiso», o «Así lo exigió Su Sabiduría». Lo mismo que creó el mundo con esta forma, cuando fue su beneplácito, sin que nos sea dable averiguar Su voluntad al respecto, ni de la sabiduría que le movió a elegir tales formas y tal época, de igual modo no podemos descubrir Su complacencia, ni las exigencias de Su sabiduría, *determinante* del objeto de dichas cuestiones. En cambio, si se sostiene que el mundo es como es por obra de la *necesidad*, forzosamente esos interrogantes, de los que no se podría salir sino con respuestas inadecuadas, que implicarían el mentís y la negación de todos esos textos de la Ley, cuyo sentido literal no puede poner en duda ninguna persona inteligente. Por tal motivo se ha rechazado tal teoría, y los piadosos han pasado y pasarán su vida meditando sobre esa materia; pues si la novación del mundo llegara a demostrarse, siquiera sea según la opinión de Platón, se desvanecería todo cuanto los filósofos dijeron para rebatirnos; como igualmente si hubieran logrado demostrar la eternidad del mundo conforme a la teoría de Aristóteles, se hundiría toda la religión y sentiríase la necesidad de una orientación hacia otras opiniones. Con eso te he expuesto que todo depende de esa cuestión. Tenlo muy en cuenta.

Capítulo 26

[*Sobre un pasaje de los «Aforismos», de R. Eliezer, referente a la eternidad de la materia prima*]

En los celebrados *Capítulos* (o *Aforismos*) de Rabbí Eliezer el Grande, titulados *Pirquê R. 'Ĕlî'èzer*, he visto un pasaje tan extraño cual no vi jamás

entre los seguidores de la Ley de Moisés nuestro Maestro (¡sobre él la paz!). Escucha cuáles son sus palabras. Dice así: «¿De dónde fueron creados los cielos? Tomó (Dios) la luz de su vestido y la extendió como un manto, y se fueron expandiendo, conforme está dicho: *"Envuelto de luz como de un manto; despliegas los cielos como una tienda"* (Sal 104²). ¿De dónde fue creada la tierra? Tomó nieve de bajo su trono y la esparció, según lo dicho: *"Dice a la nieve: Sé tierra"»* (Jb 37⁶). Tales son los términos del pasaje en cuestión. ¡Quién me diera penetrar lo que ese sabio creía! ¿Tal vez que es imposible sea producida una cosa de la nada y necesariamente debe existir una materia de la cual se forme todo lo creado? ¿Buscaba él por tal motivo, *de dónde fueron creados* los cielos y la tierra? Entiéndase como se quiera, hay que preguntar: ¿De dónde fue creada *la luz de su vestido?* ¿De dónde *la nieve* de bajo *el trono de su gloria?* ¿De dónde este mismo? Si por *la luz de su trono* quiso designar algo increado, e igualmente por *el trono de su gloria,* sería una gran incongruencia, pues en tal caso habría admitido la eternidad del mundo, al menos según la teoría de Platón. En cuanto al *trono de su gloria,* los Sabios lo afirman expresamente, aunque de modo bien extraño, diciendo fue creado antes de la creación del mundo[(33)]. La Escritura nada dice de tal creación, salvo estas palabras de David (¡sobre él sea la paz!): *«Ha establecido Yhwh en los cielos Su trono»* (Sal 103¹⁹). Pero es un texto muy susceptible de interpretación alegórica. Lo que expresamente se declara es su perpetua duración: *«Mas Tú, oh Yhwh, perduras por siempre, y Tu trono permanece por generaciones y generaciones»* (Lm 5¹⁹). De consiguiente, si R. Eliezer hubiese admitido la eternidad del trono, éste sería un atributo divino y no un cuerpo creado. Pero ¿cómo sería posible, en tal caso, que de un *atributo* surgiera un objeto? Lo más sorprendente es la expresión: *la luz de Su vestido.* En definitiva, encierra el texto grandísima confusión para un docto y religioso teólogo. No se me ocurre una explicación convincente, y tan sólo te lo he recordado para que no te induzca a error. Sin embargo, comoquiera que sea, nos ha prestado un gran servicio al indicar claramente que la materia celeste difiere de la terrestre, y ambas son netamente distintas: la una se atribuye a Dios (¡exaltado sea!), por su elevación y su grandeza, y proviene de *la luz de Su vestido*[(34)]; la otra, alejada de la luz y el esplendor divinos, es la inferior, procedente de *la nieve de bajo el trono de Su gloria.* Esto me indujo a interpretar el pasaje de la Torá: *«Bajo sus pies había como un pavimento de baldosas de zafiro»* (Ex 24¹⁰) en sentido figurado: percibieron en aquella visión profética la auténtica realidad de la materia prima, puesto que Onqelos,

---

[33] Los antiguos rabinos enumeran siete cosas «creadas» antes de la Creación del mundo, entre las cuales figura el *trono de la gloria* (Mk).

[34] «Según Moisés de Narbona, el autor quiere significar que, por medio de esta expresión R. Eliezer designa una materia pura y brillante, y no un atributo divino» (Mk).

como ya te expliqué, entiende que Sus pies se refieren al trono, lo cual indica claramente que eso *blanco* que estaba bajo el *trono* es la materia terrestre[35]. R. Eliezer, por consiguiente, repitió lo mismo y lo aclaró, a saber, que existen dos materias, una superior y otra inferior, y que la materia cósmica no es única. Ahí se encierra un gran misterio, y no has de menospreciar lo que elucidaron al respecto los más grandes Doctores de Israel, dado que se trata de uno de los arcanos del Ser y uno de los secretos de la Torá. En *B̆-rē'šit Rabbá* se lee: «R. Eliezer dice: la creación de todo cuanto se contiene en los cielos viene de éstos, y la de *todo* cuanto hay en la tierra viene de ella.» Observa cómo este sabio dice claramente que todo aquello que pertenece a la tierra, es decir, lo situado bajo la esfera lunar, es una sola materia común, y que la materia de los cielos y de todo cuanto en ellos se contiene es otra materia y no aquélla. En sus *Aforismos* añade este nuevo rasgo, cual es la excelencia de la materia y su proximidad a Él, así como la inferioridad de la otra y la limitación de su espacio. Tenlo bien en cuenta.

Capítulo 27

[*La creación del mundo y su perdurabilidad*]

Ya te expuse que la creencia en la *novación del mundo* es necesariamente el fundamento de toda la religión; pero que este mundo, así creado, tenga que perecer, no es, a nuestro juicio, un artículo de fe, y, creyendo en su perdurabilidad, no se quebranta ninguna de nuestras creencias. Tal vez digas: «¿No se demostró que todo cuanto nace es perecedero? Por tanto, si fue generado, perecerá.» Ten presente que tal necesidad no se aplica a nosotros, pues no hemos afirmado que haya sido producido al modo de las cosas naturales, sujetas a una ley natural. Lo generado según el curso físico, necesariamente debe perecer a ese tenor, puesto que así como su naturaleza requirió su inexistencia previa a su estado particular, de igual modo lleva aneja la necesidad imperiosa de no perdurar indefinidamente así, pues está comprobado que tal manera de existir por su naturaleza misma no le es inherente a perpetuidad. Sin embargo, según exigencia de nuestra religión, que atribuye la existencia y desaparición de las cosas a la voluntad de Dios (¡exaltado sea!), no a la *necesidad*, nada nos obliga a admitir que Dios (¡ensalzado sea!), después de haber existenciado una cosa antes inexistente, debe obligatoriamente destruirla; más bien depen-

[35] Para la mejor inteligencia de este pasaje, *vid. supra*, I parte, cap. 28, donde el autor se extiende en largos detalles acerca del tema.

derá de Su voluntad libre de destruirla o conservarla, o bien de lo que exija Su sabiduría. De consiguiente, es posible que lo conserve perpetuamente y le otorgue una permanencia semejante a la de Él (¡exaltado sea!). Tú sabes que los Sabios han declarado expresamente que *el trono de la gloria* es una cosa creada y, sin embargo, jamás afirmaron deba desaparecer. Ningún profeta ni doctor ha dicho que *el trono de la gloria* haya de traslumbrarse; más bien atestigua la Escritura su perpetuidad. De igual manera, *las almas de los escogidos,* según nuestra opinión, que fueron creadas, jamás dejarán de existir (36). Conforme a ciertas teorías de quienes se atienden al literalismo de los *Midrāšsim,* sus cuerpos gozarán también perpetuamente de eterna felicidad, según la conocida creencia que algunos profesan sobre los moradores del Paraíso.

En suma, la especulación nos obliga a admitir que la desaparición del mundo no es perentoria. Sólo queda por examinar la cuestión a la luz de los Profetas y los Sabios: ¿han ilustrado o no sobre si este mundo será aniquilado? El vulgo en general cree que tal enseñanza ha sido dada, y que todo este mundo desaparecerá; pero yo te aclararé que no es así, sino que numerosos textos proclaman su perpetuidad, y que todo lo que, tomado en sentido literal, parece indicar ha de perecer, es evidentemente una alegoría, como te expondré. Si algún partidario del sentido literal lo niega afirmando que necesariamente debe creer en la futura destrucción del universo, no hay por qué tratarle desconsideradamente; no obstante, conviene advertirle que si la destrucción del mundo es necesaria, no es en razón de haber sido creado, sino que su creencia se basa en la veracidad de lo expresado en tal alegoría, que él tomó en sentido literal. No ofrece peligro alguno para la religión.

Capítulo 28

[Doctrina de Salomón —libros sapienciales a él atribuidos— en orden a la eternidad del mundo y su perdurabilidad]

Muchos de nuestros correligionarios pensaron que Salomón (¡la paz sobre él!) creyó en la eternidad del mundo; pero es sorprendente hayan podido imaginar la admitiera un hombre adepto a la religión de Moisés

[36] «Ya se ha visto en otro lugar que nuestro autor atribuye la inmortalidad solamente a las almas de los justos u hombres superiores, es decir, a los que en esta vida llegaron al grado de *intelecto adquirido,* en tanto que las almas de los impíos, o aquellos que no buscaron en este mundo la perfección por la virtud o la ciencia están condenadas a la destrucción» (Mk). Alusión a Pr 25^{2} *(«Gloria de Dios es encubrir las cosas, y honra del rey, escudriñarlas»),* que los antiguos rabinos aplican a los misterios contenidos en el primer capítulo del Génesis.

nuestro Maestro (¡la paz sobre él!). Si alguien sospechara, se había desviado en eso de las doctrinas religiosas (¡Dios nos libre!), ¿cómo le habrían aceptado todos los Profetas y Doctores? ¿Y cómo no le habrían recriminado al respecto y censurado después de muerto, como lo hicieron a propósito de las *mujeres extranjeras* y otras recriminaciones? Lo que indujo a pensar eso de él fue la aseveración de los Sabios (¡bendita sea su memoria!): «que se intentaba suprimir el *Eclesiastés* por contener afirmaciones que propenden a la herejía». Así es, sin duda; quiero decir que en este libro, tomado literalmente, se advierten conceptos extraños a los dictados de la Ley, que requieren interpretación. Pero, tocante a la eternidad del cosmos, ni hay versículo alguno que la afirme, ni se encuentra absolutamente ningún pasaje que explícitamente lo declare. En cambio, sí aparecen algunos que dan a entender su perpetuidad, lo cual es verdad, y a la vista de tales afirmaciones se pensó creía Salomón que el mundo era increado. Pero no es así. El texto referente a la perennidad dice así: *«Pero la tierra permanece para siempre»* (Ecls 1[4]), y quienes no han parado mientes en esa sutileza recurrieron a la siguiente explicación: «durante su tiempo prefijado». Análogamente, a propósito de las palabras de Dios (¡exaltado sea!): *«Mientras dure la tierra»* (Gn 8[22]), afirman que es *su tiempo predeterminado.* Pero yo quisiera saber qué se entiende por estas palabras de David: *«Estableció la tierra sobre sus bases, para que nunca después vacilara»* (Sal 104[5]); porque si la expresión *'ôlām wā-'ed* («por siempre jamás») no significase tampoco la perpetuidad. También Dios (¡exaltado sea!) tendría duración limitada, dado que la Escritura dice acerca de Su perennidad: *«Yhwh reinará por siempre jamás»* (Ex 15[18]). Tú sabes que *'ôlām* («siglo») no significa «perpetua duración» sino cuando lleva unido *'ed* («perpetuamente»), bien sea detrás, *'ôlām wā-'ed* («por siempre perpetuamente»), o delante, *'ad 'ôlām.* Así, la expresión salomónica *l'-'ôlām 'ōmèdet* («por siempre perdura») aún sería menos significativa que la davídica *bal timmôṭ 'ôlām wā-'ed.* En efecto, David (¡sobre él la paz!) ha expuesto claramente la perpetuidad del cielo y que sus leyes y todo cuanto encierra perdurarán inmutables. Dice así: *«Alabad a Yhwh desde los cielos,* etc., *porque a su orden fueron creados e hizo que perduren por los siglos»* (148[1-5-6]), lo cual significa que las leyes por Él dictadas jamás se alterarán, pues el término *ḥōq* («estatuto, ley») es una alusión a las *leyes del cielo y de la tierra,* anteriormente mencionadas. Pero al propio tiempo declara que fueron creadas cuando dice: «Él mandó y fueron creados.» Jeremías (¡sobre él la paz!) se expresa así: *«Yo he puesto el sol para que luzca de día, las leyes a la luna y las estrellas para que luzcan de noche,* etc. *Si dejaran de regir estas leyes ante Mí —oráculo de Yhwh—, también cesará la descendencia de Israel de ser ante Mí una nación por siempre»* (Jr 31[35-36]). Asimismo, que, aun habiendo sido creadas. —se entiende las leyes—, no desaparecerán.

Prosiguiendo la investigación, se hallará confirmada en otros textos, además de los de Salomón (¡sobre él la paz!). Pero él mismo aseveró también que esas obras de Dios, a saber, el mundo y lo que él encierra, perdurarán para siempre en su naturaleza, a pesar de haber sido *creadas: «Cuanto hace Dios es permanente, y nada se le puede añadir, nada quitar»* (Eclesiastés 3[14]). Muestra, pues, en este versículo que el mundo es obra de Dios y perdurable, y adujo asimismo la razón de su perpetuidad al decir: *«nada se le puede añadir, nada quitar»,* porque tal es la causa de su perdurabilidad. Como si dijera que lo sujeto a mutación cambia por razón de algún defecto ínsito en ello, y debe corregirse, o bien de aquello que tuviere de superfluo e inútil y deba retraerse. Ahora bien, las obras de Dios (¡exaltado sea!), siendo perfectas, sin posibilidad de añadirles ni sustraerles nada, permanecen necesariamente tal como son, inmunes a todo cambio. Diríase que Él quiso señalar un objetivo a lo existente, o justificar los cambios adventicios, mediante estas palabras finales del párrafo: *«Y hace así Dios que se le tema»,* refiriéndose a la realización de los milagros. Al decir después: *«Lo que es, eso fue ya, y lo que fue, eso será, y Dios busca esta continuidad»* (Ecls 3[15]), quiere significar que Él (¡exaltado sea!) desea la perpetuidad del cosmos, y que sus componentes conserven su mutua concatenación. Lo dicho sobre la perfección de las obras de Dios (¡ensalzado sea!), como de la imposibilidad de añadirles ni quitarles nada, el Príncipe de los Sabios lo declaró en estos términos: *«Él es la Roca: Sus obras son perfectas»* (Dt 32[4]), es decir, que todas sus obras, a saber, sus criaturas, son absolutamente perfectas, sin mezcla alguna de defecto, y sin nada superfluo o inútil. Asimismo, todo cuanto se cumple para y por ellas es enteramente justo y conforme al dictamen de Su sabiduría, como se expondrá en algunos capítulos del presente Tratado.

Capítulo 29

[*La idea de una posible destrucción del mundo, ajena a la Escritura. Consideraciones y testimonios varios*]

Observa que cuando alguien no entiende el lenguaje de una persona a quien oye hablar, se percata ciertamente de que palabrea, pero ignora lo que quiere decir. Todavía más grave es el caso de percibir en tal habla vo-

cablos que en el idioma del hablante encierran determinado sentido y, por azar, en el del oyente otro opuesto al intencional de aquél, y, sin embargo, el oyente se imagina que tal vocablo tiene, para quien está hablando, idéntica significación que para él. Por ejemplo: si un árabe oyese a un hebreo decir *'ābā*^{h} («deseo»), creería que se refiere a alguien que rechaza una cosa y la rehúsa, cuando lo indicado por el hebreo es más bien que tal cosa le agrada y la apetece. Exactamente ocurre al vulgo con el lenguaje de los Profetas: hay palabras que no entiende en absoluto, sino que, como uno de ellos dijo: *«Toda revelación es para vosotros como palabras de libro sellado»* (Is 29[11]). En parte lo entiende al revés, o en sentido contrario, conforme dijo otro: *«Habéis pervertido la palabra del Dios vivo»* (Jr 23[36]). Ten en cuenta que cada profeta emplea su peculiar lenguaje, como si fuera su habla personal, al par que su particular revelación profética le hace expresarse así a quien le entiende.

Tras este preámbulo, debes saber que con frecuencia en el lenguaje de Isaías, y en menor grado en el de otros, cuando habla de la caída de una dinastía o la ruina de una gran nación (o comunidad religiosa), se sirve de expresiones tales como: *Las estrellas cayeron, el cielo se conmovió, el sol se obscureció, la tierra quedó devastada y desquiciada,* y numerosas otras metáforas similares. Es, como se dice entre los árabes, a propósito del que ha sido víctima de una gran desgracia: «Su cielo se ha precipitado sobre su tierra.» Análogamente, para describir la prosperidad de una dinastía y la renovación de felicidad, utiliza metáforas como: *el aumento de la luz del sol y de la luna, la renovación del cielo y de la luna,* y otras semejantes. Así también, cuando otros describen la ruina de un individuo, nación o ciudad, atribuyen a Dios (¡exaltado sea!) estados de cólera y extrema indignación contra ellos; en cambio, cuando relatan la prosperidad de un pueblo asignan a Dios disposiciones de alegría y complacencia. Dicen de un estado de cólera contra ellos: *salió, bajó, rugió, tronó, hizo retumbar su voz,* etc., como también: *mandó, dijo, operó, hizo* y otras tales, que expondré. Asimismo, cuando el profeta refiere la ruina de los habitantes de un lugar, a veces sustituye a éstos por todo el linaje humano; tal Isaías, cuando dice: *«Hasta que Yhwh arroje lejos a los hombres»* (Is 6[12]), aludiendo a la devastación de Israel; y Sofonías, en el mismo sentido: *«Exterminaré a los hombres de sobre el haz de la tierra..., tenderé mi mano contra Judá»* (Sf 1[3-4]). Debes penetrarte bien de todo eso.

Después de exponerte ese lenguaje en general, voy a demostrarte su exactitud y la comprobación.

Isaías (¡la paz sea sobre él!), cuando Dios le inspira el oráculo profético sobre la caída del imperio babilónico, la destrucción de Senaquerib y de Nabucodonosor, que surgió después de él, y el fin de su reinado, y cuando empieza a describir, en las postrimerías de éste, las calamidades

que habían de sobrevenirles y cuantas desgracias acaecen a quien, derrotado, va huyendo de la espada del vencedor, se expresa así: *«Las estrellas del cielo y sus luceros no darán su luz; el sol se esconderá en naciendo y la luna no hará brillar su luz»* (Is 13[10]). Y añade en la misma descripción: *«Yo haré estremecer a los cielos y temblará la tierra en su lugar, ante la indignación de Yhwh de los ejércitos, el día del furor de su ira»* (*ibíd.* v. 13). No creo haya habido nadie en quien la ignorancia, ceguera, apego al sentido literal de las metáforas y expresiones retóricas haya llegado a pensar que las estrellas del cielo y la luz del sol y de la luna se alteraran cuando el reino de Babilonia se hundiera, ni que la tierra se descentrara, como queda indicado, sino que todo eso es la descripción del estado del hombre fugitivo, que toda luz ve negra, halla amargo todo dulzor, se imagina estrecha toda la tierra y que el cielo se cierra sobre él.

De igual modo, al empezar a describir la extrema situación de postración y servidumbre a que Israel quedaría reducido en tiempo del malvado Senaquerib, cuando había de apoderarse de *todas las ciudades fortificadas de Judá* (Is 36[1]) y quedaría cautivo y derrotado el pueblo, acumuláronse sobre él los desastres, por obra de aquél, y la tierra entera de Israel perecería bajo su mano, se expresa así: *«Terror, hoya, red sobre ti, habitante de la tierra. Y sucederá que el que huya de la voz de pánico caerá en la hoya, y el que salga del medio de la hoya se enredará en la red, porque ábrense las cataratas en lo alto y tiemblan los fundamentos de la tierra. La tierra se rompe con estrépito, la tierra retiembla, se conmueve, la tierra vacila como un ebrio, etc.»* (Is 24[17-20]). Al final de este pasaje, al describir lo que Dios hará con Senaquerib, el derrumbamiento de su orgulloso dominio ante Jerusalén y la confusión de que Dios allí le cubrirá, dice alegóricamente: *«Y la luna se sonrojará y avergonzaráse el sol, porque Yhwh Sebaot,* etc.» Jonatán ben Uziel (¡la paz sobre él!) interpretó acertadamente esas palabras en el sentido de que cuando ocurra a Senaquerib lo que le está reservado ante Jerusalén, sabrán los idólatras que es obra de Dios, quedándose atónitos y confusos: «Los adoradores de la luna —dice— se sonrojarán, los que se postran ante el sol se verán humillados, porque el reino de Dios se revelará, etc.»

Seguidamente, cuando va describiendo la tranquilidad que Israel disfrutará tras la muerte de Senaquerib, la fertilidad y cultivo de sus tierras, la prosperidad del reino bajo Ezequías, alegoriza diciendo que se acrecentará la luz del sol y de la luna; porque así como afirmó sobre el vencido que ésta desaparecería trocada en tinieblas, recíprocamente su luz aumenta para el triunfador. Siempre encontrarás que cuando sobreviene a una persona alguna gran desgracia, sus ojos se obscurecen y desaparece el brillo de su vista, porque el *espíritu visual* se perturba debido a la abundancia de vapores, y se debilita y aminora al propio tiempo por la gran tristeza y angustia del alma. Por el contrario, en la alegría, al dilatarse el alma, se es-

clarece dicho espíritu, el hombre parece como si sintiera la luz más luminosa que antes. A seguida de: *«Porque, pueblo de Sión, morador de Jerusalén, ya no llorarás más,* etc.», agrega al final del pasaje: *«Y será entonces la luz de la luna como la luz del sol, y la luz del sol, séptuple, como la luz de siete días, el día en que Yhwh vendará la herida de su pueblo y sanará la llaga de sus azotes»* (Is 30[19-26]), dando a entender que los levantará de su postración, causada por Senaquerib. En cuanto a la expresión *«como la luz de siete días»,* los comentaristas indicaron significa la abundancia de luz, pues entre los hebreos el número siete denota multiplicidad. En su opinión, hace referencia a *los siete días de la dedicación del Templo,* realizada en tiempos de Salomón, pues nunca había disfrutado el país una prosperidad y júbilo general comparables a los de aquellos días. Por eso dice serán su encumbramiento y felicidad como en aquel septenario.

Cuando describe la ruina del impío Edom, dice: *«Sus muertos quedarán abandonados, exhalarán sus cadáveres un olor fétido y se derretirán los montes por la sangre de ellos. La milicia de los cielos se disuelve, se enrollan los cielos como se enrolla un libro, y todo su ejército caerá como caen las hojas de la vid, como caen las hojas de la higuera. Porque mi espada se empapó en los cielos, he aquí que va a descender sobre Edom,* etc.» (Is 34[3-5]). Reparad, quienes teníais ojos para ver, si hay en estos textos nada obscuro, ni que induzca a pensar está describiendo algún fenómeno que haya de presentarse en el cielo, algo que no sea metáfora encaminada a dar a entender que su reino será aniquilado, que les será retraída la protección divina, que su buena suerte y las dignidades de sus grandes se desvanecerán con presteza y rapidez. Es como si dijera que los personajes, comparables a las estrellas por su fijeza, encumbramiento y lejanía de las vicisitudes, se derrumbarán con celeridad, *como cae la hoja de la vid,* etc. Esto es sobradamente claro y ni precisa mencionarlo en un Tratado como éste, mucho menos explayarlo. Pero la necesidad nos ha compelido, porque el vulgo y aun personas reputadas como eminentes, argumentan con ese versículo, sin parar mientes en lo que antecede y lo que sigue, ni reflexionar en el contexto, como si se tratara de un relato con el que la Escritura quisiera anunciarnos las postrimerías del cielo, al igual que nos refirió sus orígenes.

Asimismo, al vaticinar Isaías a Israel la destrucción de Senaquerib y de los pueblos y reyes que con él se hallaban, como es sabido, y la victoria con el auxilio de Dios (¡exaltado sea!), y de nadie más, dice alegóricamente: Ved cómo ese cielo se desvanece, mueren quienes lo habitan; pero vosotros recibís ayuda. Como si dijera que quienes se extendieron por toda la tierra y se los creía, hiperbólicamente, firmes como los cielos, perecerán rápidamente, y se diluirán como el humo, y sus monumentos visibles, tan afianzados como el suelo, desaparecerán igual que un vestido gastado. Al comienzo de ese pasaje dice: *«Porque Yhwh se apiadará de Sión,*

se compadecerá de todas sus ruinas, etc. *Atended, pueblos, a mi voz,* etc. *Mi justicia se acerca, ya sale mi salvación,* etc. *Alzad vuestros ojos al cielo y mirad abajo hacia la tierra. Porque se disiparán los cielos como humo, y se consumirá como un vestido la tierra, y morirán como las moscas sus habitantes, pero mi salvación durará por la eternidad, y mi justicia no tendrá fin»* (Is 51[3-6]).

Hablando de la restauración del reino de Israel, su estabilidad y duración, afirma que Dios creará un cielo nuevo y una tierra nueva, porque en su lenguaje se refiere siempre al reino de un monarca, como si se tratara de un mundo propiedad suya, a saber, un cielo y una tierra. Y al empezar las consolaciones diciendo: *«Yo, yo soy vuestro consolador»* (*ibíd.* v. 12), y lo que sigue, se expresa así: *«Yo pondré en tu boca mi palabra y te esconderé a la sombra de mi mano, al desplegar los cielos y fundar la tierra, y al decir a Sión: Tú eres mi pueblo»* (*ibíd.* v. 16). Para asentar la permanencia de la realeza de Israel y su alejamiento de los famosos potentados, dice: *«Que se retiren los montes»* (*ibíd,* 54[10]). Con respecto a la perpetuidad del reino mesiánico e indestructibilidad de la monarquía israelítica, añade: *«Tu sol no se pondrá jamás,* etc.» (*ibíd.* 60[20]). En suma, para quien comprende el sentido de esas palabras, Isaías emplea constantemente en su lenguaje metáforas. De igual modo, al descubrir las circunstancias y pormenores del exilio, así como la restauración del poderío y desaparición de todo duelo, alegoriza así: Yo crearé otro cielo y otra tierra; los actuales caerán en olvido y se borrará su memoria. Después lo explica en lo que sigue, diciendo: Entiendo por *yo crearé,* etc., la instauración para vosotros de un estado de gozo y alegría constantes, en lugar de este duelo y aflicción, y no se recordarán más las anteriores pesadumbres. Escucha la concatenación de las ideas e ilación de los versículos correspondientes; al abordar este pasaje, dice: *«Cantaré las misericordias de Yhwh, las alabanzas de Yhwh,* etc.» (*ibíd.* 63[7]). A continuación describe en primer término las bondades de Dios (¡exaltado sea!) para con nosotros en estos términos: *«Él mismo los rescató y los soportó y sostuvo todos los días de la antigüedad»* y lo demás del pasaje (*ibíd.* v. 9). Seguidamente pinta nuestra rebelión: *«Pero ellos se rebelaron y constristaron su santo espíritu»,* y lo que sigue (*ibíd.* v. 10). Y después cómo el enemigo nos ha sojuzgado: *«Nuestros enemigos han hollado Tu santuario; somos desde mucho ha como aquéllos sobre los que no dominas»,* y lo siguiente (*ibíd.* v. 18-19). Tras esto, intercede por nosotros diciendo: *«¡Oh Yhwh! no te irrites demasiado»,* y lo que va a continuación (*ibíd.* 64[8]). Recuerda luego cómo hemos merecido el cúmulo de males sobrevenidos por no haber prestado oídos a la verdad, y dice: *«Dejéme consultar por los que no me interrogaban,* etc.» (*ibíd.* 65[1]), y a seguida promete el perdón y misericordia en estos términos: *«Así dice Yhwh: Como cuando hay jugo en un racimo,* etc.» (*ibíd.* v. 8). A continuación amenaza con el castigo a quienes nos oprimieron: *«He aquí que mis siervos comerán, y vosotros tendréis hambre,* etc.» (*ibíd.* v. 13). Y añade, finalmente,

que las creencias de esta nación se rectificarán y ella será objeto de bendición sobre la tierra y se olvidará de las vicisitudes pasadas: *«Y a sus siervos les dará otro nombre. Todo el que en la tierra quiera bendecirse, se bendecirá en el Dios fiel. Todo el que en la tierra jurare, jurará por el nombre de Dios fiel, pues las angustias pasadas se darán al olvido, y estarán ocultas a mis ojos. Porque he aquí que voy a crear unos cielos nuevos y una tierra nueva y ya no se recordará lo pasado ni vendrá más a la mente, sino que se gozará en gozo y alegría eterna de lo que voy a crear yo, porque he aquí que voy a crear para Jerusalén alegría y para mi pueblo gozo. Y será Jerusalén mi alegría,* etc.» (*ibíd.* vv. 15-19).

Ahí tienes la elucidación de toda esta materia, y por qué luego de haber dicho: *«He aquí que voy a crear unos cielos nuevos y una tierra nueva»*, aclara inmediatamente: *«Porque he aquí que voy a crear para Jerusalén alegría y para mi pueblo gozo.»* Tras este preámbulo, añade: Así como esas circunstancias de la fe y la alegría a ella inherente, que he prometido se difundirán sobre la tierra, subsistirán para siempre —porque la fe en Dios y la alegría consiguiente son dos circunstancias que jamás pueden cesar ni alterarse en aquellos que las han conseguido—, también vuestra descendencia y vuestro nombre perdurarán. Es la determinación siguiente: *«Porque así como los cielos nuevos y la tierra nueva que yo voy a crear subsistirán ante Mí, dice Yhwh, así subsistirá vuestra progenie y vuestro nombre»* (*ibíd.* 66^{22}). Porque sucede a veces que la estirpe sigue, pero el nombre se extingue. Así encuentras numerosos pueblos que indudablemente proceden de la raza persa o de la griega, y, sin embargo, no son conocidos por una denominación particular, absorbidos por otra nación. A mi juicio, hay ahí una alusión a la perpetuidad de la Ley, gracias a la cual tenemos nosotros un nombre especial.

Como quiera que estas metáforas se encuentran con frecuencia en Isaías, he tenido que examinarlas todas; pero se dan asimismo en otros textos.

Jeremías, al describir la destrucción de Jerusalén, por las prevaricaciones de nuestros padres, dice así: *«Miré a la tierra, y he aquí que era vacío y confusión»* (Jr 4^{23}).

Ezequiel, narrando la ruina del reino de Egipto y la caída del Faraón por obra de Nabucodonosor, dice: *«Al apagar tu luz, velaré los cielos y obscureceré las estrellas. Cubriré de nubes el sol, y la luna no resplandecerá. Todos los astros que brillan en los cielos los vestiré de luto por ti, y cubriré de tinieblas la tierra, dice el Señor, Yhwh»* (Ez 32^{7-8}).

Joel, hijo de Petuel, refiriéndose a la plaga de langostas que sobrevino en su tiempo, se expresa así: *«Ante ellas tiembla la tierra, se conmueven los cielos, se obscurecen el sol y la luna, y las estrellas extinguen su brillo»* (Jl 2^{10}).

Amós, en su relato de la destrucción de Samaría, exclama: *«Aquel día, dice el Señor, Yhwh, haré que se ponga el sol a mediodía, y en pleno día tenderé ti-*

nieblas sobre la tierra. Tornaré en duelo vuestras solemnidades, etc.» (Am 8[9-10]).

MIQUEAS, a propósito del asolamiento de Samaría, recurre a las conocidas expresiones retóricas: *«Pues he aquí que Yhwh va a salir de Su lugar, va a descender para caminar sobre las cumbres de la tierra, y bajo Él se fundirán los montes,* etc.» (Mq 1[3-4]).

AGEO dice del aniquilamiento del reino de los persas y los medos: *«Haré temblar los cielos y la tierra, los mares y lo seco, y haré estremecerse a las gentes todas,* etc.» (Ag 2[6-7]).

Cuando la expedición de Joab contra Edom (la Escritura, o David) va describiendo la anterior debilidad y rebajamiento de esa nación, y cómo los israelitas habían sido derrotados y puestos en fuga, y ora para que entonces salgan victoriosos, en estos términos: *«Hiciste temblar nuestra tierra y la quebraste; sana sus quiebras, porque vacila»* (Sal 60[4]). Análogamente, para amonestarnos que no debemos temer cuando los pueblos son destruidos hasta su aniquilación, puesto que nuestro apoyo estriba en Su ayuda (¡exaltado sea!) y no en nuestra lucha y nuestra fuerza, según lo dicho: *«Pueblo salvado por Yhwh»* (Dt 33[29]), se proclama: *«Por eso no hemos de temer aunque tiemble la tierra, aunque se conmuevan los montes en el seno del mar»* (Sal 46[3]). En la referencia a la sumersión de los egipcios, encontramos: *«Viéronte las aguas, ¡oh Dios!, viéronte las aguas y se turbaron, y temblaron los mismos abismos... Estalló tu trueno en el torbellino,* etc., *y sacudida, tembló la tierra»* (Sal 77[17-19]). *«¿Acaso, Yhwh, se enciende Tu ira contra los ríos?»* (Hab 3[8]). *«Subía de Sus narices humo»* (Sal 18[9]). Igualmente en el epinicio de Débora: *«Tembló ante Ti la tierra,* etc.» (Jc 5[4]). Como éstos hay muchos pasajes; lo que no he citado, cotéjalo con eso.

Respecto a las palabras de Joel: *«Y haré prodigios en el cielo, y en la tierra sangre y fuego y columnas de humo. Y el sol se convertirá en tinieblas y la luna en sangre, antes que venga el día grande y terrible de Yhwh. Y todo el que invocare el nombre de Yhwh será salvo; porque en el monte de Sión y en Jerusalén estará el resto de los salvados* (Jl 3[3-5]), yo me inclinaría a creer, se refiere al desastre de Senaquerib ante Jerusalén, o, si esto no te agrada, quizá sea la descripción de Gog delante de Jerusalén en los días del reino mesiánico, aun cuando lo único citado en este pasaje sea la gran mortandad, la devastación del fuego y la eclipse de los dos astros. Tal vez opongas: ¿Por qué llama al día del desastre de Senaquerib *día grande y terrible de Yhwh,* según nuestra explicación? Debes saber que cualquier día en que tiene lugar una victoria o una gran calamidad se llama día grande y terrible de Ywhw. Así Joel, refiriéndose al día en que las susodichas langostas sobrevinieron contra ellos, dice: *«Grande es el día de Yhwh, sobremanera terrible, ¿quién podrá soportarlo?»* (Jl 2[11]).

El objetivo a que apuntamos está claro: la destrucción de este mundo,

el cambio de su estado actual, o de cualquier otro, en su naturaleza, con permanencia en el mismo, carece de fundamento en los textos proféticos o de los Sabios, pues aun cuando éstos afirmen que la duración del mundo será de seis mil años, y su devastación un milenio, no es que todo lo existente haya de tornar a la nada, puesto que las palabras: *y durante un milenio quedará devastado* indican de por sí que *el tiempo* perdura. Por lo demás, es una opinión individual y una manera particular de ver las cosas. Lo que constantemente encontrarás en todos los Doctores, como principio básico de donde educen sus argumentos los Sabios todos de la Mišná y el Talmud, es que, a tenor de la expresión: *«No se hace nada nuevo bajo el sol»* (Ecls 1[9]), ninguna renovación de cualquier clase que sea ni por causa alguna ha de producirse. A tal extremo, que incluso quien tome las palabras: *cielo nuevo y tierra nueva,* en el sentido erróneamente admitido, reconoce, no obstante, que: «Aun los cielos y la tierra que han de ser creados en el futuro, ya lo están y subsisten», pues dicho está: *subsisten ante Mí.* No: *subsistirán,* sino: *subsisten* y educe argumento de estas palabras: *«No se hace nada nuevo bajo el sol.»* No pienses que esto implique contradicción con lo que dejo explicado; al contrario, es posible quiera dar a entender que el estado físico necesario para producir las circunstancias prometidas están subyacentes desde *los seis días de la Creación,* lo cual es verdad.

Si yo he dicho que nada alterará su naturaleza de manera que perdure en tal estado, ha sido únicamente como precaución respecto a los milagros, pues aunque la vara se cambie en serpiente y el agua en sangre, y la mano pura y honorable blanquecina, sin intervención de causa natural, estos fenómenos y otros semejantes no fueron duraderos, ni implicaron otra naturaleza, sino que, como dicen ellos (¡bendita sea su memoria!): El mundo sigue su rumbo habitual. Tal es mi opinión y lo que entiendo debe creerse. Ciertamente los Doctores (¡bendita sea su memoria!) se han expresado tocante a los milagros en términos sorprendentes en un pasaje que podrás ver en *Br. Rabbá,* y en el *Midráš* de *Qohèlet,* y su idea es que los milagros radican, en cierto modo, en la naturaleza, pues sostienen que cuando Dios (¡exaltado sea!) creó este mundo y puso en él esas disposiciones físicas, imprimió también en ellas la posibilidad de todos los milagros acaecidos en su momento. La señal del profeta consiste, pues, en que Dios le revela el tiempo en que debe anticipar lo que anticipa y realizarse tal fenómeno en tal casa, conforme a la impronta marcada en su naturaleza desde los orígenes.

Si esto es así, realmente demuestra la grandeza de miras del autor de ese pasaje y que encontraba difícil pudiera cambiarse una naturaleza física tras la obra de la Creación, o que pudiera advenir otra volición luego de establecida la naturaleza con su sello particular. Diríase consideraba, p. e., que radicaba en la naturaleza del agua su continuidad y fluidez, siempre

de arriba abajo, excepto cuando los egipcios fueron anegados; solamente entonces debía dividirse.

Ya te advertí cuál es el verdadero sentido de ese pasaje, y que todo eso es para evitar el tener que admitir la innovación de cualquier cosa. El pasaje es del tenor siguiente: «R. Jonatán dijo: El Santo (¡bendito sea!) impuso condiciones al mar para que se hendiera ante los israelitas, según aquello de: *"al despuntar el día, el mar recobró su estado ordinario"*» (Ex 14[27]). R. Jeremías, hijo de Eleazar dijo: «El Santo (¡bendito sea!) fijó condiciones, no solamente al mar, sino a todo lo creado, en *los seis días de la Creación,* según se indica: *"Mis manos desplegaron los cielos, y yo mando a todo su ejército"* (Is 45[12]). Yo ordené al mar se dividiera, al fuego no dañara a Ananías, Misael y Azarías, a los leones no lesionar a Daniel, al pez vomitar a Jonás.» Y análogamente en los demás casos.

El asunto, pues, queda aclarado y elucidada la doctrina, a saber: que convenimos con Aristóteles en la mitad de su teoría, admitiendo que el cosmos es eviterno y perdurará con la naturaleza que Él (¡exaltado sea!) ha querido y nada cambiará en modo alguno, salvo en detalles o bien por un milagro, aun cuando Él (¡exaltado sea!) tenga el poder de cambiarlo totalmente o reducirlo a la nada, o eliminar alguna de esas disposiciones naturales; pero tuvo un inicio, y nada existía *al principio,* sino Dios. Su Sabiduría exigió existenciara la Creación en el momento de su realización y que lo creado no fuese aniquilado, ni su naturaleza modificada, salvo en esos detalles que a Él pluguiese cambiar, y en parte ya conocemos, pero otros nos son desconocidos y pertenecen al futuro. Tal es nuestra opinión, y el principio fundamental de nuestra Ley. Aristóteles, en cambio, estima que así como es eviterno e imperecedero, es también eterno y no fue existenciado. Ahora bien, ya dejamos dicho que eso únicamente puede compaginarse con la ley de la *necesidad,* pero ésta implica una herejía respecto a la Divinidad, conforme expusimos.

Llegados a este punto en nuestra exposición, insertaremos un capítulo con diversas observaciones atinentes a los textos del *relato de la Creación,* dado que el principal objetivo del presente Tratado es enuclear lo que sea posible del *Ma‘aśeh B’re’šît* y el *Ma‘ăśeh Merkābāh.* Pero le antepondremos dos proposiciones generales.

Una de ellas es la siguiente: Todo cuanto se relata en la Torá relativo a la obra de la Creación no debe tomarse en su sentido literal, como el vulgo se imagina, puesto que en tal caso los hombres de ciencia no habrían sido tan reservados al respecto, ni habrían los Sabios recomendado tanto sigilo y circunspección ante el vulgo, puesto que esos textos, al pie de la letra, inducen a una gran confusión de ideas y acarrean erróneas opiniones acerca de la Divinidad, o incluso a la neta *irreligión* y negación de los principios de la Torá. Lo acertado es abstenerse de considerarlos a través

de la simple imaginación vacía de ciencia y no proceder como esos pobres predicadores y comentaristas que piensan consiste la ciencia en el conocimiento semántico de las palabras, convencidos de que la perfección estriba en la verbosidad y prolijidad de la expresión, cuando lo obligado es meditar con certera inteligencia después de haberse impuesto en las ciencias demostrativas y en la investigación de los misterios proféticos. No obstante, nadie que haya alcanzado de esta materia debe divulgarlo, como reiteradamente expuse en mi Comentario a la *Mišná*. Se proclama expresamente: desde el principio del libro (Génesis) hasta aquí, *«la majestad de Dios ha de encubrir el objeto»*[37]. Es lo inculcado (en el *Midráš*) al final del relato del sexto día. Queda, pues, en claro lo que dejamos dicho. Sin embargo, como el precepto divino obliga necesariamente a todo aquel que haya logrado alguna perfección, a difundirla entre los demás, como expondremos en los capítulos referentes a la profecía, todo sabio algún tanto impuesto en estos misterios, bien por su propia especulación, o bien por algún maestro que le adoctrinó, deberá decir algo; mas, como está prohibido ser explícito, ha de limitarse a meras alusiones. Éstas, así como algunas observaciones e indicaciones, se encuentran en las lucubraciones de nuestros Maestros (¡bendita sea su memoria!), bien que mezcladas con las palabras de otros y temas diferentes; por tal motivo echarás de ver que, tratándose de estos misterios, yo siempre me limito a lo que constituye el fondo básico de la cuestión, reservando lo demás a quienes sean dignos de que les sea dispensado.

La segunda proposición es: los Profetas, conforme hemos indicado, se sirven en sus alocuciones de términos equívocos y vocablos que no encierran en su intención su sentido primario, sino que más bien los emplean por alguna relación semántica. Así, p. e.: *maqqēl šāqēd* («bastón de avellano») se usan con la significación de estos otros vocablos: *šōqēd ʼănî* («yo vigilo»), como expondré en los capítulos sobre la Profecía. Análogamente, en el relato del *Carro*, el término *hašmal* (Ez 1^{4}), como dijimos, y *règel ʻēgel* («el pie de un ternero») y *nᵉḥōšet qālāl* («gronce en ignición») (Ez 1^{7}), como igualmente lo dicho por Zacarías (6^{1}): *«los montes eran de bronce»*, y otras expresiones similares.

Tras estas dos proposiciones, viene el capítulo prometido.

---

[37] Alusión a Pr 25^{2} *(«Gloria de Dios es encubrir las cosas, y honra del rey, escudriñarlas»)*, que los antiguos rabinos aplican a los misterios contenidos en el primer capítulo del Génesis.

Capítulo 30

[*Observaciones sobre los relatos bíblicos de la Creación*]

Has de tener en cuenta la diferencia existente entre el *primero* y el *principio.* La razón es que el *principio* se da bien sea en el ente al que sirve de tal, o conjuntamente con él, aun cuando no le preceda en el tiempo; así, p. e., se dice que el corazón es el principio del animal, y el elemento, de su objeto. *Primero* se emplea también, a veces, en esta acepción; otras, no obstante, designa simplemente la anterioridad en el tiempo, sin que ésta presuponga sea la causa de lo que es posterior. Decimos, p. e., que Fulano fue el primero que habitó en tal casa, y después de él Zutano, sin que ello signifique fuera aquél el principio de éste. El término que en nuestra lengua hebrea indica *prioridad* es *t*^{e}*hil·lā*^{h}, como en: *«Principio de la alocución de Yhwh a Oseas»* (Os 1^{2}), y el que designa el principio es *rē'šît,* derivado de *rō'š* («cabeza»), que es el principio del animal, por su posición[38]. Ahora bien, el mundo no fue creado en un principio temporal, conforme dejamos expuesto, dado que el tiempo pertenece al conjunto creado, por lo cual se dice: *b*^{e}*-rē'šît* (Gn 1^{1}), donde la partícula *b*^{e}- tiene el sentido de *en.* La verdadera traducción de ese versículo es, por tanto: *«En el principio* (o: en un principio) *creó Dios lo superior y lo inferior»:* es la única explicación concordante con la *novación* del mundo. En cuanto a lo que encontrarás escrito por ciertos Doctores en orden a la existencia del tiempo con anterioridad a la Creación del cosmos, resulta extremadamente obscuro: sería, conforme ya te expuse, la opinión de Aristóteles, el cual piensa no cabe concebir un principio para el tiempo, lo cual es incongruente. Sin duda lo que les indujo a profesar tal teoría fue encontrar en el texto escriturario: *un día, segundo día* (Gn 1$^{5-8}$). Opinar así es atenerse al sentido literal, existimando que si aún no existía esfera que girase, ni sol, ¿con qué podría medirse el *primer día?* He aquí el pasaje textual: *«Primer día:* síguese de ahí, advierte R. Y^{e}hudá, hijo de R. Simón, que el *orden de los tiempos* había existido anteriormente. R. Abbahu deduce la consecuencia de que el Santo (¡bendito sea Su Nombre!) había creado y destruido mundos»[39]. Esta segunda opinión es todavía más recusable que la primera. Comprenderás que lo difícil para ellos era la existencia del tiempo con prioridad a la del Sol; pero ya se te aclarará la solución de lo que a ellos les resultaba ne-

---

38 La aclaración es oportuna. La cabeza, por la posición que ocupa, es el principio del animal, acepción usada también en sentido metafórico, pero el verdadero principio de la vida animal es el corazón.

39 Según los talmudistas, cada uno tiene una duración de seis mil años, seguidos de un séptimo milenario de Caos, después del cual, en opinión del citado rabino, se crea un nuevo mundo. León Hebreo *(Dialoghi di amore)* relaciona esta opinión con la de Platón, que proclama la eternidad del Caos. Interesante es recordar, aunque en otro plano, la aseveración de Ap 21$^{1.5}$.

buloso, a menos que ¡por Dios! quisieran sostener la necesaria existencia *ab aeterno* del orden de los tiempos, pero ello equivaldría a admitir la eternidad del mundo, cosa que todo adicto a la Ley debe rechazar. Ese pasaje es, a mi juicio, semejante al de R. Eliezer: «¿De dónde fueron creados los cielos, etc?» En suma, no han de tomarse en cuenta las opiniones particulares en tales referencias. Ya te he dado a conocer es el principio fundamental de toda religión que Dios creó el mundo de la nada, sin principio temporal; en cambio, el tiempo es una cosa creada, puesto que acompaña a la esfera celeste, también creada.

Conviene saber asimismo respecto a la partícula *'ēt* en *«'ēt ha-šāmayim w^{e}-'ēt hā-'āreṣ»* (Gn 1[1]), que los Doctores, en numerosos pasajes han declarado tiene la acepción de *con*, significando así que Él creó juntamente *con* el cielo todo cuanto hay en él y *con* la tierra todo cuanto en ella se contiene. Ya conoces su afirmación explícita de que el cielo y la tierra fueron creados de una vez, alegando el texto: *«Los llamé y luego aparecieron»* (Is 48[13]). Así pues, todo fue creado simultáneamente y después se fueron diferenciando gradualmente unas cosas de otras. Lo compararon al labrador que sembró en la tierra a un mismo tiempo diversas simientes, de las cuales unas brotaron al cabo de un día, otras de dos, y aun otras, de tres, a pesar de haberse efectuado la sementera al mismo tiempo. De acuerdo con esta opinión, indudablemente verdadera, se desvanece la duda que indujo a R. Y^{e}hudá ben Simón a afirmar lo que afirmó, siéndole difícil comprender con qué fueron mensurados el día primero, el segundo y el tercero. Los Doctores (¡bendita sea su memoria!) formularon en el *B^{e}-rē'šît* R. un juicio explícito acerca de la *luz*, que la Torá afirma haber sido creada el primer día, en estos términos: «Las lumbreras fueron creadas el primer día (Gn 1[14]), pero no fueron suspendidas hasta el cuarto.» Queda, pues, explicado este punto.

Entre las cosas que debes saber está también que *'èreṣ* («tierra») es un término equívoco, empleado en sentido general y particular. Aplícase comúnmente a todo lo que hay bajo la esfera lunar, a saber: los cuatro elementos, y, en particular, al último de ellos, la tierra. Lo demuestra el texto: *«Y la tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían el haz del abismo, pero el espíritu de Dios*, etc.» (Gn 1[2]). A todos ellos se los llama *tierra,* y a continuación se añade: *«Y a lo seco llamó Dios tierra»* (*ibíd.* v. 10). Hay ahí también un gran misterio, pues siempre que encuentres: «Y Dios llamó así a tal cosa», el objetivo es separarla de la otra idea general, en que el término es común a ambas. Por eso traduje el primer versículo: *«En el principio creó Dios lo superior y lo inferior»,* de manera que el vocablo *'èreṣ* significa la primera vez el mundo inferior, a saber, los cuatro elementos, en tanto que al decir: «Y a lo seco llamó Dios tierra», se designa a la *tierra* sola. Queda, pues, claro.

También advertirás que los cuatro elementos son mencionados primeramente, después del cielo, pues, como dejamos dicho, son designados por el primer apelativo de *'ères* («tierra»), *máyim* («agua»), *rûªḥ* («soplo»)[40], y *ḥōšek* («tinieblas»). En cuanto a este último término, designa el *fuego elemental;* no pienses otra cosa. Así, después de haber dicho: *«Y de en medio del fuego has oído sus palabras»* (Dt 4^{36}), se añade: *«Cuando oísteis su voz de en medio de las tinieblas»* (*ibíd.* $5^{20 \text{ ó } 23}$). Y en otro lugar: *«Toda suerte de tinieblas le están reservadas; le devorará un fuego no encendido* (por hombre)» (Jb 20^{26}). La designación del *fuego elemental* con ese término obedece a que no es luminoso, sino simplemente diáfano; si fuera lumínico, veríamos toda la atmósfera iluminada de noche. Su enumeración corresponde a sus posiciones naturales: la *tierra;* encima de ella el *agua;* el *aire,* unido al agua; y el *fuego,* por encima del aire, pues al señalar el aire como situado *«sobre la superficie de las aguas»* (Gn 1^{2}), es porque las *tinieblas,* situadas *sobre el haz del abismo (ibíd.)* se hallan indudablemente por encima del *aire*[41]. La razón de la expresión *rûªḥ 'Ělōhîm* («el soplo, o el aire de Dios») obedece a su suposición «en movimiento», *mᵉraḥèfet* («planeaba, se cernía»), y el movimiento siempre se atribuye a Dios. Así: *«Vino un viento de Yhwh»* (Nm 11^{31}); *«Enviaste Tu soplo»* (Ex 15^{10}); *«Y Yhwh hizo dar vuelta al viento»* (*ibíd.* 10^{19}); y otros muchos pasajes. El empleo de la palabra *ḥōšek* («tinieblas») la primera vez (Gn 1^{2}) para indicar el susodicho elemento, es diferente de la segunda, para designar las tinieblas, que se explica y diferencia diciendo: *«y a las tinieblas llamó noche»* (*ibíd.* v. 5), conforme dejamos expuesto. Queda, pues, también esto claro.

Conviene asimismo saber que en las palabras: *«separando aguas de aguas,* etc.» (v. 7) no se trata de un mero apartamiento local, unas arriba y otras abajo, con idéntica naturaleza, sino que su sentido es que disoció unas de otras mediante una diferenciación física, es decir, por la *forma,* y de lo que primeramente había designado con el nombre de *agua,* hizo una cosa aparte, merced a esa forma física de que la revistió; y a la otra la dotó de figura distinta, que es el agua auténtica, por lo cual se añade: *«Y a la agregación de las aguas llamó mares»* (Gn 1^{10}). Así se pone de manifiesto que el agua, primero designada por la expresión *«sobre la superficie de las aguas»* (v. 2) no es la de los mares, sino que la parte situada sobre la atmósfera, se distinguió por determinada forma, y la otra es dicha agua in-

---

40 «La expresión *rûªḥ 'Ělōhîm,* traducida generalmente por "el espíritu de Dios", el autor la entiende por el elemento del aire» (Mk). Hoy día, aunque tiene bastante arraigo todavía la interpretación tradicional, se va abriendo paso esa otra: «el soplo de Dios» (o quizá mejor, considerando el determinativo como la conocida forma, entre otras varias, de superlativo hebreo: «un viento impetuosísimo»). Cabe conjuntar entrambas interpretaciones a base de una metáfora bien clara, subyacente. Cfr. Ex 14^{21}.

41 Santo Tomás cita esta explicación de M. en estos términos: «Rabbi Moyses... *ignem significatum esse dixit per tenebras, eo quod ignis in propria sphaera no luceat, et situs eius declaratur in hoc quod dicitur super faciem abyssi». Vid. Quaest. disp. De Creatione,* IV, art. 1. También el autor del *Zóhar* (*vid.* H. L. H., páginas 416, etc.) hace alusión» (Mk).

ferior. Por consiguiente, la cláusula: *«Estableció separación entre las aguas que estaban debajo del firmamento,* etc.» (v. 7), es análoga a la otra: *«Y Dios separó la luz de las tinieblas»* (v. 4), en que se establece la distinción de forma. El firmamento mismo fue formado del agua, según lo dicho: «La gota (o: grupo) del medio se consolidó.» La expresión: *«Llamó Dios al firmamento cielo»* (v. 8), conforme te expliqué, tiende a resaltar la equivocidad, y que el cielo, primitivamente mencionado en la locución «el cielo y la tierra» (v. 1), no es lo que nosotros así llamamos y lo corroboran las palabras: *«bajo el firmamento de los cielos»* (v. 20), dando a entender que el firmamento no se identifica con el cielo. Por homonimia, pues, el verdadero cielo se denomina a veces *firmamento,* como en *«Y los puso en el firmamento de los cielos»* (v. 17). Está claro, por tanto, asimismo, según quedó demostrado, que todos los astros, sin excluir el Sol y la Luna, se hallan dentro de la esfera, pues no existe vacío en el cosmos; no están en la superficie de la misma, como el vulgo se imagina, puesto que se dice: *«en el firmamento de los cielos»,* y no «sobre». Manifiesto es, por consiguiente, que al principio existió una materia común, llamada *agua,* que posteriormente se distinguió por sus tres formas: una constituyó los mares, otra el firmamento, y la tercera se quedó sobre éste: toda ella fuera de la tierra. Se ha seguido, pues, en este asunto un método diferente, en gracia a extraordinarios arcanos. Designar por el único nombre de *agua* lo situado sobre el firmamento, no siendo esta agua *específica,* es en razón de lo dicho también por los Doctores (¡bendita sea su memoria!): «Cuatro entraron en el Paraíso, etc.», R. Aqiba les dijo: Cuando lleguéis a las piedras de mármol puro, no digáis: ¡Agua, agua!, porque escrito está: *«No habitará en mi casa el que cometa fraude»* (Sal 101[7]). Reflexiona, pues, si eres de los que piensan, qué claridad ha irradiado sobre este pasaje, revelando todo su contenido, si lo has examinado con toda exactitud y comprendido todo lo demostrado en la Meteorología, teniendo presente cuanto se ha dicho sobre cada materia.

También debes saber y considerar la razón por qué, en el *segundo día,* no se dice: *«que estaba bien».* Ya conoces lo aseverado por los Doctores (¡bendita sea su memoria!) al respecto, conforme a su método de interpretación figurado[(42)]. Lo más acertado es: «que la obra del agua no había quedado conclusa». A mi juicio, también, la razón está perfectamente clara: siempre que se habla de alguna de las obras de la Creación, cuya existencia se prolonga y perpetúa y ha llegado a su estado definitivo, se dice: *«que estaba bien».* Pero ese firmamento y lo que se cierne encima de él, llamado *agua,* están, como ves, envueltos en obscuridad. En efecto, si se toma a la letra y de un modo superficial, es cosa inexistente, puesto que

---

42 Sobre los cuatro métodos exegéticos usados por los rabinos, sintetizados en la sigla PaRDes («Paraíso»): *Pᵉšāṭ* («Simple»), *Rémez* («Alusión»), *Dārāš* («Exposición») y *Sôd* («Misterio»), *vid.* nuestro libro *El Legado del Judaísmo español,* Edit. Nacional, Madrid 1972.

ningún cuerpo emerge entre nosotros y el cielo inferior, sino los elementos, ni agua sobre la atmósfera. Esto se aplica *a fortiori* si uno se imagina que ese firmamento y lo que hay sobre él están por encima del cielo, pues en tal caso aún resultaría más imposible e inasequible. Por otra parte, si se interpreta en su sentido esotérico y según lo que realmente se quiso expresar, es de una obscuridad extrema, porque era preciso inculcarlo bajo ocultos arcanos, inaccesibles al vulgo. ¿Cómo, pues, podría afirmarse entonces de tal cosa, *«que estaba bien»?* El sentido de estas palabras no es otro sino que el objeto en cuestión es evidente y de obvia utilidad para la existencia y prolongación de este universo. Pero aquello cuyo genuino sentido permanece encubierto y no se hace ostensible exteriormente tal como es, ¿qué utilidad reporta que se patentice a los hombres, para poder decir: «que está bien»? Debo darte aún otra explicación, y es que incluso cuando eso constituye parte importante de la Creación, no es un objetivo tal, en orden a la subsistencia del cosmos, como para decir: *«que estaba bien»,* sino por una necesidad compulsoria para que la tierra quedase descubierta. Debes penetrarte bien de esto.

Advierte asimismo que, según la explicación formulada por los Doctores, Dios no hizo brotar de la tierra las yerbas y los árboles, sino después de haber hecho llover sobre ella, de manera que la frase: *«Y vapor acuoso que subiera de la tierra»* (Gn 2^{6}) alude a una circunstancia anterior, que precedió a la intimación: *«Haga brotar la tierra yerba verde»* (*ibíd.* 2^{6}). Por tal motivo Onqelos traduce: «Y un vapor había surgido de la tierra», que resulta asimismo del contexto: *«Ni germinaba la tierra yerbas»* (*ibíd.* 2^{6}). Está, pues, bien explícito.

Ya sabes, lector, que las causas principales de la *generación* y *corrupción,* después de las actividades de las esferas celestes [43], son la luz y las tinieblas, por razón del calor y el frío que originan. En virtud del movimiento de la esfera celeste los elementos se entremezclan y su combinación varía por obra de la luz y las tinieblas. La primera resultante consiste en dos *exhalaciones,* causa primigenia de todos los fenómenos superiores, entre ellos la lluvia, como también de los minerales y seguidamente de la composición de los vegetales, a la cual sucede la de los animales y, finalmente, la del hombre. Las tinieblas estructuran la naturaleza de todos los seres del mundo inferior, y la luz le sobreviene como accidente. ¿No ves cómo, faltando la luz, todo queda inmovilizado? El texto escriturario en el relato de la Creación sigue el mismo orden, sin apartarse un punto.

Otrosí han de saber los que afirman: «Todas las obras de la Creación fueron producidas en su estatura perfecta, con toda su inteligencia y belleza», es decir, todo ello en su perfección cuantitativa, con su forma per-

---

[43] *Vid. supra,* cap. 10.

fecta y sus más bellas cualidades. Es lo que indica el término *l'-ṣibyonām* («en su belleza»), del substantivo *ṣ'bî* («belleza, ornato») *v. gr.: «la más hermosa de las tierras»* (Ez 20⁶). Percátate también de esto, porque es un principio importante, absolutamente verdadero y claro.

Otra de las cosas que debes meditar atentamente es que a seguida de hablar de la creación del hombre en el Hexámeron, diciendo: *«y los creó varón y hembra»* (Gn 1^{27}) y finiquitado el relato en estos términos: *«Así fueron acabados los cielos y la tierra y todo su cortejo»* (*ibíd.* 2^{1}), se abre un nuevo capítulo sobre cómo Eva fue formada de Adán. Se menciona *el árbol de la vida* y *el árbol de la ciencia,* el episodio de la serpiente, presentando todo esto como acaecido después de situado Adán en el jardín de Edén. Todos los Doctores están acordes en que este suceso tuvo lugar en viernes, y nada absolutamente se cambió después de los seis días de la Creación. Por consiguiente, ninguna incongruencia ha de verse en estas cosas, porque, como dejamos explicado, no había aún naturaleza estable.

Otras cosas dijeron, además de esto, que he de exponerte, tomadas de diversos lugares, despertando tu atención hacia ellas, como ellos (¡bendita sea su memoria!) nos la despertaron. Ten en cuenta que las palabras subsiguientes de dichos Sabios son de suma perfección, de lúcida interpretación para sus destinatarios y de notable precisión. Por tal motivo no me extenderé en su exposición, ni seré prolijo en su desarrollo, a fin de no *desvelar un secreto*[44]; bastará, para un hombre como tú, citarlas con cierto orden y rápida indicación.

Dicen sobre el particular que Adán y Eva fueron creados juntos, unidos espalda con espalda, y, dividido tal ente, Dios tomó la mitad, que fue Eva y dada a la otra (Adán), como compañera. Las palabras *'aḥat mi-ṣal'ōtā'w* (Gn 2^{21}) significan «uno de sus dos costados», y se cita, en su abono: *«en el otro lado de la morada,* etc.» (Ex 26^{20}), que el Targum traduce por: «lado del Tabernáculo», de manera que —afirman ellos— aquí se entiende: «uno de sus costados». Comprende, pues, por qué razón se ha significado claramente que, en cierto modo, eran dos, y, no obstante, *uno* solo, como cuando se dice: *«hueso de mis huesos y carne de mi carne»* (Gn 2^{23}), confirmando asimismo su unión al designarlos con un solo nombre: *«Esta se llamará varona, porque del varón ha sido tomada» (ibíd.)* y para recalcar todavía más su unión se dijo: *«Y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne»* (*ibíd.* versículos 24-25). ¡Cuánta es la ignorancia de quienes no comprenden que necesariamente hay en todo esto una determinada idea! Ahí lo tienes explicado.

Otra cuestión que debes conocer, entre sus comentarios *midrāšicos* es: que la serpiente iba montada por un jinete del tamaño de un camello, y

44 Referencia a Pr 11^{13}: *«El chismoso descubre el secreto».*

que tal jinete, quien sedujo a Eva, era Samma'el, nombre que aplican a Satán. Hallarás que en muchos pasajes afirman pretendía Satán tentar a nuestro padre Abraham para que no consintiera en sacrificar a Isaac, e igualmente a éste para que no obedeciera a su padre, y en este asunto, a saber, el sacrificio de Abraham *('ăqēdâ)* aseguran se dirigió Samma'el a nuestro padre Abraham y le dijo: ¡Cómo!, viejo, ¿estás loco?, etc. No hay duda, pues, que Samma'el es Satán. Este nombre, al igual que el de *nāḥāš* («serpiente») tiene un sentido; contando cómo fue a seducir a Eva, afirman: «iba caballero sobre la serpiente, y el Santo (¡bendito sea!) se mofó del camello y su jinete».

Has de notar asimismo que la serpiente no tuvo relación alguna con Adán, ni cruzó con él la palabra, sino que ella conversó y trató únicamente con Eva, y, por intermedio de ésta, sobrevino el daño a Adán y le perdió la serpiente. La suma enemistad surgió tan sólo entre la serpiente y Eva, y la posteridad de una y otra, aun cuando la de ésta sea, naturalmente, la de Adán. Todavía más sorprendente es que la ligazón entre la serpiente y Eva, a saber, la posteridad de una y otra, fueran la *cabeza* y el *calcañar,* de manera que Eva la domina por la cabeza, y la otra, a su vez, por el calcañar. También esto está claro.

Otro más de los pasajes sorprendentes, cuyo sentido literal resulta extremadamente absurdo, pero cuya sabia alegoría y congruencia con la realidad admirarás cuando te hayas penetrado perfectamente de los capítulos del presente Tratado, es el siguiente. Al acercarse la serpiente a Eva —dicen—, la contaminó. Al comparecer los israelitas en el monte Sinaí, la contaminación terminó; pero la de los gentiles, allí ausentes, no desapareció [45]. Medita también sobre esto.

Un nuevo pasaje que asimismo debes entender es el siguiente: «El árbol de la vida alcanza quinientos años de andadura, y las aguas todas de la Creación se derraman sobre él.» Esta medida, explicaron, se refiere al grosor de su cuerpo y no a la extensión de su ramaje. «El objeto de estas afirmaciones —dicen— no es su follaje, sino su tronco *(qortô),* de quinientos años de andadura.» Por ese término se entiende su maderamen enhiesto, y añadieron esa expresión complementaria para aquilatar la explicación del sentido y darle mayor claridad. Queda, pues, del todo explícito.

Otra cuestión más que debes conocer de sus explicaciones: «En cuanto al *árbol de la ciencia,* el Santo (¡bendito sea!) no lo ha revelado a nadie, ni lo revelará jamás», lo cual es verdad, pues la naturaleza de lo existente así lo requiere.

No menos digno de conocerse es el pasaje siguiente: *«Y Yhwh Dios*

---

[45] «El sentido de este pasaje, según Maimónides —comenta Munk— parece ser el siguiente: la facultad imaginativa, al despertar las pasiones, mancilla al hombre; los israelitas, al recibir una Ley moral, que domeñó sus pasiones, quedaron purificados de esa mancha, que siguió empañando a los paganos.»

tomó al hombre —es decir, le elevó— *y le puso en el jardín de Edén»* (Génesis 2[15]), o sea le otorgó el descanso *(ha-nʿyāḥ)*. No se ha entendido por este texto que Él le tomara de un sitio y le situara en otro, sino que elevó el rango de su ser entre los entes que nacen y perecen y le situó en determinado estado.

Otro punto en que debes parar mientes es el acierto con que fueron designados *Caín* y *Abel*, porque fue Caín quien mató a Abel *en el campo* (Gn 4[8]), ambos perecieron, pero el agresor fue tratado con indulgencia y solamente a Set se le otorgó durable existencia: *«Hame dado (šāt* = Set) *Yhwh otro descendiente»* (*ibíd.* v. 25). Todo esto ya quedó claramente demostrado[(46)].

Otrosí merece fijes tu atención en el siguiente pasaje: *«Y dio el hombre nombres,* etc.» (Gn 2[20]), que nos enseña son las lenguas *convencionales,* y no *naturales,* como se pensó[(47)].

Finalmente, debes meditar sobre los cuatro términos empleados para la relación entre el cielo y la Divinidad, a saber: *bārā',* «crear», *'āśāh*, «hacer», *qānāh*, «adquirir, poseer», y *'ĒL*, «Dios». Se dice, p. e.: *«Dios creó los cielos y la tierra»* (Gn 1[1]); *«Al tiempo de hacer Yhwh Dios la tierra y los cielos»* (*ibíd.* 2[4]); *«Autor* (o *poseedor) de cielos y tierra»* (*ibíd.* 14[19 y 22]); *«El Dios eterno* (o *del universo)»* (*ibíd.* 21[33]); *«Dios de los cielos y de la tierra»* (*ibíd.* 24[3]). En cuanto a las expresiones: *«La luna y las estrellas que Tú has establecido»* (Sal 8[4]); *«Mi diestra desplegó los cielos»* (Is 48[13]); *«Despliegas los cielos»* (Sal 104[2]), están todas incluidas en el verbo *'āśāh* («hacer»). En cuanto al verbo *yāṣar* («formar»), no se presenta en esa acepción, por lo cual soy de opinión se aplica a la estructuración y configuración u otros accidentes, dado que accidentes son también éstas. Por eso se dice: «El que formó la luz» porque ésta es un accidente: *«El que formó los montes»* (Am 4[13]), significa que realiza su figura; y lo propio en: *«Modeló Yhwh Dios,* etc.» (Gn 2[7, 19]). Pero, refiriéndose a esa entidad que abarca el conjunto del universo, a saber, el cielo y la tierra, se emplea el verbo *bārā'* («crear»), que, a nuestro juicio, significa: «producir de la nada». También se dice *'āśāh*, («hacer»), aplicado a las formas específicas que le fueron dadas, es decir, a sus caracteres físicos. Se los designa con el verbo *qānāh*, «poseer». Él (¡exaltado sea!) domina sobre ellos, igual que el dueño sobre sus siervos. Por tal motivo se Le llama *«El Dueño de toda la tierra»* (Js 3[11, 13]), o simplemente *hā-'Ādôn, «El Señor»* (Ex 23[17], 34[23]). Ahora bien, dado que

---

[46] *Vid.* nota explicativa de Munk, que resumimos: «El autor se limita a proponer a la meditación del discípulo el sentido de los nombres de Caín, Abel y Set y las alegorías encerradas en el texto bíblico. El silencio que guarda el autor sobre su verdadero pensamiento ha dado lugar a diversas explicaciones. Los comentaristas concuerdan generalmente en ver en los tres hijos de Adán nombrados en el texto bíblico los símbolos de diferentes facultades del alma racional: Caín representa la facultad de las *artes prácticas;* Abel, la *reflexión;* Set, la *inteligencia,* único entre dichos hijos de Adán que se asemejaba a su padre, creado a imagen de Dios», como advierte el autor en la I parte, cap. 7.

[47] De esta cuestión se ocuparon ya los lingüistas (o gramáticos) de la Antigüedad.

no hay *señor* sin que exista *posesión,* lo cual implicaría una materia preexistente, se emplean los verbos *bārā'* y *'āśā*. Cuando se dice *'Ĕlōhê haššāmayim,* «Dios del cielo» y *'Ēl 'ôlām,* «Señor del universo», es en orden a Su perfección (¡exaltado sea!) y la de éstos. Él es *'Ĕlōhîm,* es decir, el que gobierna, y ellos los gobernados; no en el sentido de dominio, pues tal es la significación de *qōnê,* «poseedor», sino que *'Ĕlōhîm* se refiere a Su rango (¡exaltado sea!), en Su ser y en relación con ellos, puesto que Él es Dios, y no lo es el cielo. Entiéndelo bien.

Estas observaciones sumarias, juntamente con lo anterior y lo que se dirá sobre la materia, bastan para el propósito del presente Tratado, con vistas al lector[48].

Capítulo 31

[*Sobre la institución del Sábado*]

Quizá ya conozcas la razón de por qué se ha insistido tanto en la Ley acerca del Sábado, y su penalidad de muerte por lapidación impuesta por el Príncipe de los Profetas. Ocupa el tercer lugar, tras la existencia de Dios y negación del dualismo, pues la prohibición de adorar a ninguno otro se encamina a asentar la unidad. Ya sabes, por testimonio mío[49], que las ideas no arraigan, sino acompañadas de actos que las afiancen, divulguen y perpetúen entre la muchedumbre. Por esta razón la Ley nos presenta la exaltación de este día, a fin de que el principio de la novación del cosmos quedase establecido y universalizado en el mundo mediante el descanso a que todos los hombres se entregarán en un mismo día. Si se preguntara la causa, la respuesta sería: *«Porque en seis días hizo Yhwh los cielos,* etc.» (Ex 20[11]).

Pero se han dado a este precepto dos causas distintas[50], con dos consecuencias diferentes: en el primer Decálogo (Ex 20) se razona la glorificación del Sábado: *«Porque en seis días hizo Dios,* etc.», en tanto que en el Dt (5[15]) se advierte: *«Acuérdate de que siervo fuiste en la tierra de Egipto...; y por eso Yhwh tu Dios te manda guardar el Sábado.»* Consecuencia resultante de la causalidad: *«Porque en seis días,* etc.» Pero, si se nos ha intimado por la *ley* del Sábado, ordenándonos su observancia, es una consecuencia de

---

48 Se entiende el lector inteligente e instruido, al que M. se dirige.

49 El autor podría referirse a conversaciones sostenidas con su discípulo sobre motivaciones de ciertos preceptos atinentes a observancias religiosas.

50 Las dos causas indicadas en los dos Decálogos se justifican por las respectivas consecuencias.

esta otra causa: que *fuimos esclavos en Egipto,* donde no trabajamos a nuestro albedrío y beneplácito, ni éramos libres de descansar, y se nos ha impuesto la inactividad y el reposo para unir ambas cosas: primera, la creencia en una teoría verdadera, cual es la novación del mundo, que de inmediato y por la más elemental reflexión nos induce a la existencia de Dios, y segunda, recordarnos Su benignidad otorgándonos *el descanso de las cargas de Egipto* (Ex 6:7). En cierto modo es un favor que sirve para confirmar una auténtica opinión especulativa y motivar el descanso corporal.

Capítulo 32

[*Tres opiniones acerca de la* profecía]

Las opiniones vulgares concernientes a la profecía se asemejan a las relativas a la eternidad o la novación del mundo. Quiero decir con esto que, así como entre quienes se cree firmemente en la existencia de Dios, se dan tres teorías acerca de dichos aspectos del universo, como dejamos expuesto, de igual modo las que circulan respecto a la profecía son tres. No me ocuparé de la teoría de Epicuro, porque si no cree en la existencia de Dios, menos aún dará crédito a la profecía. Mi propósito es solamente referirme a quienes creen en Dios.

I. La *primera opinión,* de aquellas gentes paganas que admitían la profecía, coincide con la de ciertos sectores dentro del vulgo de nuestra religión. Dios (¡exaltado sea!), dicen, elige a quien le place entre los hombres, le hace profeta y le confiere una misión. No hay diferencia, según ellos, en que el tal sea sabio o ignorante, viejo o joven; sin embargo, ponen como condición que sea hombre de bien y morigeradas costumbres, pues nadie hasta ahora ha llegado a afirmar, según esta opinión, que Dios haya otorgado nunca a un hombre perverso el don profético, sin antes hacerle bueno.

II. La *segunda opinión* es la de los filósofos[51], consistente en que la profecía implica cierta perfección en la naturaleza humana, pero ningún hombre puede alcanzarla sino mediante el *ejercicio,* que hace pasar al *acto*

[51] «El autor se refiere a los peripatéticos árabes, que consideran el don de profecía como el más alto grado del desarrollo de las facultades racionales y morales del alma, al que el hombre llega no tanto por el estudio como por la purificación espiritual, desligándose completamente de las cosas de este mundo y preparándose de este modo a la unión más íntima con el intelecto activo, que hace pasar al acto todas las facultades que nuestra alma posee en potencia» (Mk).

lo que la especie encierra en *potencia*[52], salvo que se interponga un obstáculo proveniente del temperamento o de alguna causa exterior, como ocurre en toda perfección cuya existencia en determinada especie se dé igualmente hasta su extremo y último grado, en cada individuo de la misma, y si necesita de una causa determinante para realizarse, de algo que la actualice, precisa de ello a tal efecto. De conformidad con esta opinión, no es posible que el ignorante llegue a profeta, ni que lo sea un hombre de la noche a la mañana, como cualquiera que ha efectuado un descubrimiento. La realidad es más bien que si un hombre superior, perfecto en sus cualidades racionales, posee la facultad imaginativa en su grado más perfecto y se ha preparado en la forma que se te dirá, necesariamente ha de llegar a ser profeta, por tratarse de una perfección que *naturalmente* poseemos. Según esta opinión, no es posible que un individuo, apto y debidamente preparado para la profecía, no llegue a ser profeta, como no lo es que uno de temperamento sano, nutrido de excelente alimento, no genere de él buena sangre y cosas semejantes.

III. La *tercera opinión,* la de nuestra Ley y principio de nuestra religión, es idéntica a esa opinión filosófica, salvo en un punto, y es el siguiente. Nosotros creemos que quien sea apto y se haya preparado para la profecía, puede, sin embargo, no llegar a ser profeta, pues ello depende de la voluntad divina. A mi juicio, ocurre como en todos los milagros y en el mismo grado. Es natural que cualquier hombre, apto de suyo y preparado por su educación y estudio, pueda ser profeta, y si se le recusa, está en el caso del imposibilitado para mover su mano, como le ocurrió a Jeroboam (I R 13^{14}), o como el ejército del rey de Siria en busca de Eliseo (II R 6^{18}). En cuanto a nuestro principio fundamental de que precisa haberse preparado y perfeccionado en las cualidades morales y racionales, es lo expresado (por los Doctores) en estas palabras: «La profecía solamente se da en el hombre sabio, fuerte y rico.» Ya lo expusimos en nuestro Comentario a la *Mišná* y en nuestro gran Digesto, afirmando que *los discípulos de los Profetas* se ocupaban constantemente en esa preparación. Esto, no obstante, quien se preparó puede ocurrir no llegue a profeta debido a algún impedimento, como puedes comprobar en el caso de Baruc ben Nerya, adicto a Jeremías, el cual le ejercitó, adoctrinó y preparó; y, no obstante, su deseo de ser profeta le fue rehusado, según él mismo confiesa: *«Me canso de gemir y no hallo reposo»* (Jr 45^{3}), y le fue contestado por mediación de aquél: *«Así le dirás: Esto dice Yhwh,* etc. *Tú pides para ti grandes cosas. No las solicites»* (*ibíd.* vv. 4-5). Ciertamente podría afirmarse, se pretendió declarar con esto, que la profecía fuera demasiada grandeza para Baruc, al igual

52 *Vid.* I parte, cap. 34, «Segunda causa».

que en el pasaje: *«Y tampoco sus profetas reciben de Yhwh visión»* (Lm 2[9]), que podría entenderse por razón de encontrarse en el cautiverio, como expondremos. Pero muchos textos hallamos, tanto bíblicos como de los Doctores, donde unánimemente se insiste en este principio fundamental: que Dios hace profeta a quien y cuando quiere, con tal que sea hombre sumamente perfecto y superior, pues no parece cosa tan imposible para los ignorantes de entre el vulgo, quiero decir, que Dios constituya profeta a nadie tal, como para un asno o una rana. Éste es nuestro principio: que es indispensable la ejercitación y el perfeccionamiento, y ahí únicamente radica la posibilidad, a la que va unida la divina potencia.

No te induzca a error el siguiente texto: *«Antes que te formara en el vientre te conocí, antes de que tú salieses del seno materno te consagré»* (Jr 1[5]), puesto que tal es el caso de todo profeta: la necesidad que le apremia de una predisposición natural, como se expondrá. En cuanto a las palabras: «Yo soy un muchacho», *na'ar*, (*ibíd.* v. 6), ya sabes que en el texto hebreo se le llama así al piadoso José, aunque contaba treinta años, e incluso a Josué, frisando en los sesenta. Así, en la ocasión del becerro de oro, se dice de él: *«El joven (na'ar) Josué hijo de Nun, no se apartaba de la tienda»* (Ex 33[11]). Moisés, nuestro Maestro, tenía a la sazón ochenta y un años, y alcanzó los ciento diez. Dedúcese, por tanto, que la edad de Josué sería entonces de al menos cincuenta y siete años, a pesar de lo cual se le llama *na'ar.*

Tampoco te has de dejar ofuscar por lo dicho en las promesas divinas, *v. gr.: «Derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas»* (Jl 2[28]), puesto que ello se explica, desvelando de ese modo la índole de la profecía, en estos términos: *«vuestros ancianos tendrán sueños, y vuestros mozos verán visiones» (ibíd.).* En efecto, todo aquel que predice algo secreto, ora mediante la magia o la adivinación, ora por un sueño verdadero, es llamado asimismo *profeta;* por tal motivo, los profetas de Baal y los de *Ašerá* reciben esa apelación. ¿No ves cómo Dios (¡exaltado sea!) dice: *«Si se alzare en medio de ti un profeta o un soñador»* (Dt 13[1]).

En cuanto a la escena del monte Sinaí, aunque todos contemplaron, por vía de milagro, el gran fuego y oyeron los estruendos terribles y atronadores, no llegaron, sin embargo, a la categoría de profecía sino quienes se hallaban en condiciones para ello, y eso en grados diferentes. Ya lo ves por el siguiente pasaje: *«Sube a Yhwh tú, Aarón, Nadab y Abiú, con setenta de los ancianos de Israel»* (Ex 24[1]). Él (Moisés) (¡la paz sea sobre él!) ocupa el grado supremo, conforme a lo dicho: *«Sólo Moisés se acercará a Yhwh, pero ellos no se acercarán»* (*ibíd.* v. 2). Aarón le sigue por bajo de él; Nadab y Abiú, por bajo de éste; los setenta ancianos, por bajo de ellos; y, en grado inferior a éstos, los demás, conforme a su nivel de perfección. Un texto de los Doctores dice: «Moisés forma un coto aparte, y Aarón, otro distinto.»

Ya que ocasionalmente hemos hablado de la escena del monte Sinaí, haremos notar, en capítulo aparte, las aclaraciones que al respecto nos ofrecen los textos escriturarios, bien examinados, así como las exposiciones de los Doctores.

Capítulo 33

[*La revelación en el Sinaí*]

Para mí está claro que en la escena del monte Sinaí no alcanzó a todo Israel lo que a Moisés, sino que la palabra se dirigió únicamente a éste; por eso se emplea la segunda persona singular en el *Decálogo,* y él (¡la paz sea sobre él!) descendió al pie de la montaña para comunicar al gentío lo que había oído. El texto de la Torá dice: *«Yo estaba entonces entre Yhwh y vosotros, para traeros Sus palabras»* (Dt 5[5]). Y asimismo: *«Moisés hablaba, y Yhwh le respondía mediante el trueno»* (Ex 19[19]). En la *Mekiltá* se dice expresamente que él les repitió cada mandamiento tal como lo había oído. Otro pasaje de la Torá dice: *«Para que vea el pueblo que yo hablo contigo,* etc.» (*ibíd.* v. 9), lo cual demuestra que la alocución se dirigía a él, y ellos percibieron aquella voz tonante, sin distinguir las palabras. De ella se dijo: *«Cuando oísteis Su voz»* (Dt 5[20] ó v. 23), y también: *«Y oísteis bien una voz de palabras, pero no visteis figura alguna, sino sólo una voz»* (Dt 4[12]), pero no se dice: vosotros oísteis las palabras. Por tanto, siempre que se trata de palabras oídas, se entiende la voz que se oía: era Moisés quien percibía las palabras y se las transmitía. Tal es el sentido del texto de la Torá y de muchas atestaciones de los Doctores.

Sin embargo, hay otra aserción formulada en numerosos lugares de los *Midrāšîm,* y también en el Talmud, a saber: «*Yo soy* y *Tú no tendrás* lo oyeron de boca de la Omnipotencia», con lo cual dan a entender que llegó igual que a Moisés, nuestro Maestro (¡sobre él la paz!), y no fue éste quien se lo retransmitió. Estos dos principios, me refiero a la existencia de Dios y Su unidad, son asequibles a la humana especulación, y todo lo cognoscible por demostración lo es por igual al profeta y a cualquiera que lo sepa, sin preferencia alguna. Por consiguiente, dichos dos principios no son conocidos únicamente por la profecía, de acuerdo con el siguiente texto de la Torá: *«A ti se te hicieron ver para que conocieras,* etc.» (Dt 4[35]). En cuanto a los restantes mandamientos pertenecen a la categoría de *opiniones probables* y admitidas por tradición, no de las *inteligibles*[(53)].

---

[53] «Los ocho restantes mandamientos son concernientes a cosas que no son del dominio de la inteligencia y no podrían ser objeto de un *silogismo demostrativo;* se refieren a las virtudes y los vicios, el bien y

Como quiera, los textos bíblicos y aseveraciones de los Doctores dejan entrever como admisible que la muchedumbre israelita no oyó en dicha escena más que una voz continuada, aquélla por la cual Moisés y todo Israel percibieron: *«Yo soy* y *Tú no tendrás»,* que Moisés les repitió en su propio lenguaje, pronunciando distintamente las letras que escucharon. Los Doctores (¡bendita sea su memoria!) se basaron, al afirmar esto, en las palabras: *«Una vez habló Dios, y estas dos cosas Le oí»* (Sal 72^{12}); y al principio del *Midrás Ḥazît* consignan que no oyeron aquéllos otra voz emanada de Él (¡exaltado sea!), que es lo afirmado, asimismo, en la Torá: *«con fuerte voz, y no añadió más»* (Dt 5^{19}, ó v. 22). Luego de haber oído la voz primera, acaeció lo que se cuenta del terror y pánico y sus exclamaciones: *«Y me dijisteis: Yhwh, nuestro Dios nos ha hecho ver,* etc. *¿Por qué, pues morir?,* etc. *Acércate tú y escucha,* etcétera» (Det $5^{21\text{-}24}$ ó vv. 24-27). Entonces avanzó por segunda vez el más ilustre de los mortales, recibió los restantes mandamientos uno a uno, descendió al pie de la montaña y se los retransmitió en medio de aquel grandioso espectáculo. Ellos contemplaban los fuegos y oían las voces, quiero decir, las llamadas *voces* y *relámpagos* (Ex 19^{16}), como el trueno y el imponente clangor de la trompeta; y siempre que ahí se habla de varias *voces* que se oían, *v. gr.* (Ex 20^{15}), se trata del sonido de la trompeta, del rayo, etc. Pero la voz del Eterno, quiero decir, la *voz creada* [(54)], mediante la cual fue comunicada la divina *palabra,* solamente la percibieron una vez, como afirma textualmente la Torá y han expuesto los Doctores en el lugar que te he indicado. Tras ella, «exhalaron su alma», al oírla, y por su mediación percibieron los dos primeros mandamientos. Observa que su grado de percepción al respecto no era igual que el de Moisés, nuestro Maestro (¡la paz sea sobre él!). Debo insistirte sobre este misterio y recalcarte que es cosa tradicionalmente admitida en nuestra nación y conocida de sus Sabios. Así, en todos los pasajes donde encuentres: *«Y Yhwh habló a Moisés diciendo»,* Onqelos traduce (literalmente): *«Yhwh habló»,* e igualmente: *«Y Yhwh pronunció todas estas palabras»* (Ex 20^{1}). En cambio, las dirigidas por los israelitas a Moisés: *«Y que no nos hable Dios»* (Ex 20^{16} ó 19) las traduce así: «No se nos hable de parte de Dios.» Así él (¡paz sobre el mismo!) te marcó la distinción que te hemos indicado. Ya sabes que Onqelos, como expresamente se ha dicho, aprendió todas estas cosas maravillosas y notables de boca de R. Eliezer y R. Josué, doctores de Israel por excelencia.

Debes saberlo y recordarlo, porque es imposible penetrar en la *escena del monte Sinaí,* uno de los arcanos de la Torá, más a fondo de lo expuesto

---

el mal, que se encuentran entre las opiniones *probables,* e incluso son cosas puramente *tradicionales,* como es, p. e., el cuarto mandamiento, relativo al Sábado» (Mk). Adviértase que el 4.º mandamiento del Decálogo hebreo-bíblico corresponde al 3.º del cristiano.

[54] *Vid.* I parte, cap. 46.

por ellos. La realidad de esta percepción y sus circunstancias resultan obscuras, porque ni hubo antes ni habrá en lo futuro nada comparable. Tenlo presente.

Capítulo 34

[*Explicación de Ex* 23^{20}]

El sentido del texto de la Torá: *«Yo mandaré a un ángel ante ti»* (Ex 23^{20}) se explica en Dt 23^{18}, donde se lee que Dios dijo a Moisés en la escena del monte Sinaí: *«Yo les suscitaré un profeta,* etc.» Prueba de ello es lo que se dice de este ángel: *«Acátale y escucha su voz,* etc.» (Ex 23^{21}), orden que indudablemente va dirigida a la muchedumbre; pero el ángel no se hizo ostensible a ésta. Lo cual no intimó prescripción ni prohibición directa, de manera que pudiera sentirse amonestada, de no rebelarse contra él. Por consiguiente, el sentido de ese texto es que Dios (¡exaltado sea!) les previno habría entre ellos un profeta, al cual se manifestaría un ángel y le hablaría, comunicándole órdenes e interdicciones. Así Dios nos prohíbe desobedecer a ese ángel, cuya palabra nos transmitirá el profeta, como se consigna en Dt 18^{15}: *«A él le oirás»;* y también: *«A quien no escuchare las palabras que él dirá en mi nombre»* (*ibíd.* v. 19), lo cual explica se diga: *«porque él lleva mi nombre»* (Ex 23^{21}).

Todo eso fue únicamente para advertirle: Ese espectáculo grandioso que habéis contemplado, a saber, la escena del monte Sinaí, no es una cosa que haya de continuar para vosotros; nada semejante habrá en lo futuro, ni permanentemente *fuego* ni *nube,* como hay ahora de continuo en el Tabernáculo. Un ángel que yo os enviaré os conquistará el país, desplegará la tierra ante vosotros y os indicará lo que es preciso emprender o evitar. Ahí está también principio fundamental que no ha cesado de inculcarte, a saber: que a cualquier profeta, exceptuado Moisés, nuestro Maestro, le llegaba la revelación por intermedio de un ángel. Tenlo presente.

Capítulo 35

[*Moisés como profeta*]

Ya dejé expuestas como pruebas evidentes[55], en el Comentario a la *Mišná* y en el *Mišnê Tôrâ*, las cuatro diferencias entre la profecía de Moisés, nuestro Maestro, y la de los restantes profetas. No es,preciso, por tanto, insistir, ni incumbe al asunto del presente Tratado. Debo manifestarte que todo cuanto he dicho acerca de la profecía en los capítulos del mismo se refiere únicamente a la calidad profética de todos los profetas anteriores y posteriores a Moisés. En cuanto a la profecía de Moisés, nuestro Maestro, ni explícitamente, ni por alusión diré una sola palabra. A mi juicio, solamente por anfibología se unifica en Moisés y en los demás profetas el título de *profeta*, como igualmente, a mi entender, sus milagros y los de los otros, pues los prodigios de él no son de la misma categoría que los de éstos. La prueba, tomada de la Ley, de que su profecía era diferente a la de todos sus predecesores, aparece en las siguientes palabras: *«Yo me mostré a Abraham,* etc., *pero no les manifesté mi nombre de Ywhw»* (Ex 6^{3}), pues ahí se nos enseña que su percepción no fue como la de los Patriarcas, sino superior, ni *a fortiori* como la de los precedentes[56]. Respecto a la diferencia entre su profecía y la de sus sucesores, dicho está como simple atestación: *«No ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien cara a cara tratase Yhwh»* (Dt 34^{10}). Queda, pues, patente que su percepción difería de la de cuantos habían de sucederle en Israel, *«reino de sacerdotes y nación santa»* (Ex 19^{6} y Nm 16^{3}), y con mayor motivo entre las demás. En cuanto a la diferencia entre sus milagros y los de todos los profetas en general, estriba en que los realizados por éstos, o en su favor, eran conocidos solamente por determinadas personas, como los de Elías y Eliseo. No ves cómo inquiere al respecto el rey de Israel y solicita de Giezi información en estos términos: *«Anda y cuéntame todas esas grandes cosas que ha hecho Eliseo; y mientras estaba contando,* etc.». Y Giezi dijo: *«¡Oh, mi señor rey! Ésa es la mujer y ése es su hijo, que Eliseo resucitó»* (II R 8$^{4-5}$). Y así los prodigios de los demás profetas, a excepción de Moisés, nuestro Maestro; por lo cual la Escritura declara asimismo a tal propósito, por vía de aseveración, no surgirá jamás un profeta que realice públicamente ante amigo o enemigo maravillas como las obró Moisés: *«No ha vuelto a surgir* —se dice— *profeta,* etcétera, *ni en cuanto a las maravillas y portentos,* etc., *a los ojos de todo Israel»* (Dt 34$^{10-12}$). Aquí se juntan las dos cosas: que no aparecerá jamás quien al-

[55] Se entiende, en un lenguaje popular, accesible a todo el mundo, como es el de las obras talmúdicas de nuestro autor» (Mk).

[56] Como son, p. e., Noé, Sem y Heber.

cance la misma percepción que él, ni realice lo que él. A continuación se añade los prodigios efectuados ante sus enemigos, el faraón, sus servidores y su país, como también a presencia de todos los israelitas, sus adeptos: *«a los ojos de todo Israel»,* cosa que nunca había sucedido a ningún profeta anterior a él, y su verídico vaticinio anuncia no sucederá ningún otro.

No te induzca a error lo que se dice a propósito de la luz del sol, detenido por Josué durante algunas horas: *«Y a la vista de Israel dijo»* (Js 10^{12}), puesto que no se consigna «de todo Israel», como en el caso de Moisés. Igualmente Elías, en el monte Carmelo, actuó ante un reducido número de personas. He dicho «durante algunas horas» porque me parece que la expresión *k^{e}-yôm tāmîm* «como un día entero» (Js 10^{13}) significa el día más largo posible, dado que *tāmîm* encierra el sentido de «completo», y es como si hubiera dicho que el día aquel de Gabaón, para ellos el más largo de los estivales en aquel lugar.

Una vez hayas hecho la debida distinción mental respecto a la profecía y milagros de Moisés —supuesto que la singularidad de esa percepción corre parejas con la de sus actos— y te hayas convencido se trata de un grado inasequible a nosotros en su verdadera realidad, podrás atender a lo que en los capítulos restantes te diré acerca de la profecía y las diversas categorías de profetas al respecto, con abstracción de dicho grado supremo. Tal era el propósito del presente capítulo.

Capítulo 36

[*Concepto de la profecía, requisitos y rango de los profetas*]

Sábete que, en realidad de verdad, la profecía es una emanación de Dios (¡exaltado sea!), mediante el intelecto activo sobre la facultad racional en primer término, y seguidamente sobre la imaginativa, y constituye el más alto grado del hombre y el ápice de la percepción asequible a su especie, y tal estado es la culminación de la facultad imaginativa, al alcance de cualquier hombre, ni es accesible por el mero perfeccionamiento en las ciencias especulativas ni el mejoramiento en la conducta, por muy perfectas y bellas que puedan ser, sin que se junte la máxima perfección posible de la facultad imaginativa en su primitiva formación. Ya sabes que la excelencia de estas facultades corporales, entre las que figura la fantasía, depende la mejor complexión posible del órgano en que radica esa facultad, de su más excelente proporción y mayor pureza de su materia; es algo cuya pérdida resulta irreparable, y su defecto es insubstituible

mediante un régimen. En efecto, el órgano cuya complexión es originariamente defectuosa, podrá a lo sumo conservarlo en un cierto grado de sanidad el régimen adecuado, aunque sin poder reducirle a la máxima constitución factible; pero si tal deficiencia proviene de su desproporción, posición o substancia, quiero decir, de la materia de que esté formado, no hay remedio viable. Todo lo conoces perfectamente, y no hay por qué insistir en más explicaciones.

Sabes asimismo las operaciones de dicha facultad imaginativa, como son: conservar el recuerdo de las cosas sensibles y combinarlas, así como lo específico de su naturaleza, reproducir, y su más alta y noble actividad se realiza cuando los sentidos cesan en sus funciones: entonces es cuando sobreviene una especie de inspiración, conforme a su disposición, que es la causa de los sueños verdaderos y de la profecía, en que no hay diferencia específica, sino solamente en más o en menos. Ya sabes que los Doctores aseveraron reiteradas veces: «el sueño es una sesentava parte de la profecía». Sin embargo, no cabe proporción entre dos cosas específicamente distintas, ni sería acertado decir, p. e., que la perfección del hombre es tantas o cuantas veces la del caballo. La misma idea recalcaron en *B*^{e}-*rē'šît Rabbá* en estos términos: «el sueño es el fruto abortivo de la profecía», sorprendente comparación, dado que éste no es sino el mismo fruto, pero malogrado de su perfecta madurez. De igual manera, la acción de la potencia imaginativa durante el sueño es idéntica a la de la profecía, salvo su insuficiencia y que no alcanzó su perfección. Mas, ¿por qué adoctrinarte con palabras de los Doctores (¡bendita sea su memoria!), dando de lado los textos de la Torá?, p. e.: *«Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría a él en visión, y le hablaría en sueños»* (Nm 12^{6}). Aquí nos descubre Dios (¡exaltado sea!) la realidad de la profecía, dándonos a entender es una perfección que adviene en sueño o en visión. El término «visión» (*mar'ā*^{h}) se deriva de «ver», porque ocurre a la facultad imaginativa que obra con tal verismo, que percibe el objeto como si existiera exteriormente, y que ve es igual que si se presentara por vía de sensación externa. En estas dos partes, a saber, *visión* y *sueño* se encierran todos los grados de la profecía. Sabido es que aquello de que el hombre se ocupa en estado de vigilia, sirviéndose de sus sentidos, y a lo que tiende su deseo, es asimismo el objeto de la imaginativa durante el sueño, al derramarse sobre ella el intelecto activo, de conformidad con su preparación. Superfluo sería aducir ejemplos e insistir, dado que es cosa notoria, de todos sabida, contra la que nadie objeta, como en el caso de la percepción de los sentidos.

Tras estos preámbulos, cumple recordar que se trata aquí de un individuo humano, cuya substancia cerebral, en su primitiva formación, por la pureza de su materia y de la complexión particular de cada una de sus partes, en cantidad y posición, se hallara sumamente bien proporcionada,

sin desarreglos en su complexión por obra de otro órgano. De otra parte, tal individuo habría adquirido conocimiento y sabiduría para pasar de la potencia al acto, y estaría en posesión de una inteligencia humana perfecta y cabal, así como costumbres humanas puras y ecuánimes[57], y sus inclinaciones todas tenderían al conocimiento de este mundo y penetración de sus misterios y sus causas. Precisaría asimismo que su pensamiento se orientara siempre hacia las cosas nobles, preocupado solamente del conocimiento de Dios, de la contemplación de Sus obras y de lo que ha de creerse al respecto, y que su pensamiento y deseo estuvieran desembarazados de todo lo animal, a saber, la búsqueda de los placeres inherentes a la comida, bebida, cohabitación, en suma, el sentido del tacto, del cual afirmó expresamente Aristóteles en la *Ética,* y con mucha razón, que es una cosa vergonzosa para el hombre, porque así es, en efecto, dado que lo poseemos únicamente en razón de nuestra animalidad, al igual que los irracionales, sin que haya en él nada específicamente humano. En cuanto a los demás placeres sensuales, como el olfato, el oído, la vista, aun cuando corporales, no deja de haber en ellos, a veces, un deleite para el hombre como tal, según el mismo Aristóteles expone. Nos hemos extendido con cierta prolijidad al margen de nuestro tema, pero era necesario, dado que con frecuencia los sabios se ocupan de los placeres de dicho sentido y los apetecen, asombrándose luego de no alcanzar el grado de *profetas,* convencidos de que la profecía es algo inherente a la condición humana. Preciso sería asimismo que el pensamiento y el deseo de tal individuo estuviese desligado de vanas ambiciones, quiero decir, de la apetencia de mando y encumbramiento por obra del pueblo y granjearse su pleitesía y sumisión, sin otra finalidad. Porque importa considerar a los hombres de acuerdo con sus respectivas posiciones: unos ciertamente semejantes a las bestias del campo, otros a las fieras, a las que el varón perfecto y retraído[58] no presta atención, como no sea para preservarse de su posible daño, si tiene algo que ver con ellas, o para obtener eventuales provechos que puedan reportarle. Por consiguiente, si en un individuo, tal como queda descrito, con la imaginativa en grado sumo y en plena actividad, y derramándose sobre ella el intelecto activo, conforme a la perfección especulativa de tal sujeto, se diera el caso de percibir cosas divinas, maravillosas, no vería más que a Dios y a Sus ángeles, y la ciencia que le sería asequible solamente se polarizaría en opiniones verdaderas y normas de conducta ordenadas a las relaciones mutuas entre los humanos.

---

[57] Recuérdese la tan reiterada afirmación de Aristóteles, que la virtud consiste en evitar los extremos y mantenerse en el justo medio, igualmente alejado de lo excesivo en más y en menos.

[58] «Parece que por "retraído" (o solitario) el autor entiende aquí al sabio que se aísla de la sociedad humana con el fin de encontrarse fuera del alcance de sus vicios y no ser perturbado en sus meditaciones, el mismo de quien habla Ibn Badya en su tratado *Del régimen del solitario.»* En un área más amplia, social, cultural, literaria formuló Horacio su conocida confesión: *«Odi profanum vulgus et arceo».*

Sabido es que mediante las tres cosas que hemos expuesto como normativas, a saber: perfección de la *facultad racional* mediante el estudio, de la *facultad imaginativa* en su primitiva formación, y de la *ética* derivada del apartamiento intelectual de todos los placeres corporales y apaciguamiento del deseo de vanas y perniciosas grandezas, los hombres perfectos adquieren una superioridad, los unos sobre los otros, y precisamente en razón de la de dichas tres cosas todos los profetas aventajan en categoría unos a otros.

Bien sabes que toda facultad corpórea se amortigua, debilita o deteriora, o bien se fortalece, y la imaginativa es, a no dudarlo, una facultad de ese orden; por tal motivo hallarás que los profetas, en momentos de tristeza, cólera u otras pasiones semejantes se abstienen de profetizar. Sabes asimismo que los Doctores afirman «no adviene la profecía durante la tristeza y depresión», como igualmente que nuestro padre Jacob se vio privado de profecía durante su duelo, porque su imaginativa se hallaba absorbida por la pérdida de José, y que Moisés, nuestro profeta (¡la paz sobre él!), no tuvo revelación como anteriormente tras el percance de los exploradores, hasta que sucumbió toda la generación del desierto, gente belicosa, porque se encontraba abrumado por la enormidad del crimen de ellos, a pesar de que en su caso (¡la paz sea con él!) para nada intervenía la imaginativa en su profecía, sino que el intelecto activo se derramaba sobre él sin intervención de aquélla, pues, como reiteradamente hemos dicho, no profetizaba mediante parábolas, al modo de los demás profetas, conforme se expondrá, dado que no es este capítulo su propio lugar. De igual modo encontrarás que ciertos profetas, tras de haber profetizado durante algún tiempo, fueron desposeídos de ese carisma, que, debido a algún suceso, no podía continuarse. Tal fue sin duda la causa esencial e inmediata de por qué cesó la profecía en tiempo de la cautividad, puesto que no hay motivo mayor de abatimiento o tristeza que ser esclavo, propiedad ajena, sometido a hombres ignorantes e impíos que a la plenitud de las concupiscencias animales unen la ausencia de la verdadera razón, y de *«no poder nada en contra»*. De esto estamos amenazados, y es lo que se quiere decir con: *«Andarán errantes de mar a mar y del Norte al Oriente en busca de la palabra de Yhwh* (¡exaltado sea!), *pero no la encontrarán»* (Am 8^{12}); como también: *«Su rey y sus príncipes están entre los gentiles, sin Ley, y sus profetas no reciben de Yhwh visión»* (Lm 2^{9}). Esto es cierto y manifiesta la causa, porque el instrumento cesó de funcionar. Por idéntica razón también nos volverá la profecía en tiempo del Mesías (¡manifiéstese pronto!), como se nos ha prometido.

Capítulo 37

[*Sobre la* inspiración *y efusión divina en el hombre*]

Cúmpleme llamar tu atención sobre la naturaleza esencial de esta emanación divina proyectada sobre nosotros mediante la cual pensamos y que marca la superioridad individual de nuestras inteligencias. La razón es que adviene a veces a un individuo en cuantía suficiente para perfeccionarle, sin más, y otras, con exceso a tal efecto, en pro del perfeccionamiento de los demás. Lo propio acaece en orden a todos los seres, entre los cuales algunos tienen perfección suficiente para regir a otros, en tanto que los hay con mera capacidad para ser regidos, como quedó indicado.

De consiguiente, has de saber que si tal emanación del *intelecto activo* se derrama únicamente sobre la facultad racional, con exclusión de la imaginativa, bien por insuficiencia de la emanación, bien por defecto de la imaginativa en su formación primitiva, que la incapacite para la recepción, es la clase de los sabios especulativos. Por el contrario, si tal emanación se difunde conjuntamente sobre ambas facultades, a saber: la racional y la imaginativa, como ya expusimos, al igual que algunos filósofos, y ésta ha sido creada primitivamente en toda su perfección, entonces será la clase de los profetas. En fin, si la emanación recae exclusivamente sobre la facultad imaginativa, sin intervención de la racional, sea por razón de su formación primitiva, o bien por falta de ejercicio, tendremos la clase de los estadistas, legisladores, adivinos, agoreros y forjadores de sueños verdaderos. Análogamente, los milagreros, mediante sorprendentes artificios y artes ocultas, sin categoría de sabios, pertenecen todos ellos a esta tercera clase.

Has de penetrarte asimismo que algunos de esta tercera clase, incluso en estado de vigilia, tienen maravillosas visiones, sueños y agitaciones semejantes a las proféticas apariciones, al extremo de que llegan a creerse profetas, complaciéndose grandemente en la percepción de tales quiméricas visiones, convencidos de que han alcanzado las ciencias sin estudio, introduciendo grandes confusiones en asuntos de gran trascendencia dentro de la especulación, involucrando de un modo sorprendente lo verdadero con lo ilusorio. Todo esto es debido a predominio de la facultad imaginativa, con mengua de la racional, carente de todo, quiero decir, que no pasó al acto.

Notorio es que en estas tres clases se dan numerosas gradaciones, y cada una de las dos primeras se subdivide en dos partes, como queda dicho. En efecto, la emanación que adviene a cada una de las mismas, o bien llega en grado tal que alcance, tras el perfeccionamiento individual, al de otros. Respecto a la clase primera, de los sabios, o bien aquello que

se derrama sobre la facultad racional del sujeto es suficiente para hacer de él un hombre de estudio e intelectual, dotado de conocimientos y criterio, aunque sin propensión a instruir a los demás ni a componer obras, carente de gusto y capacidad para ello, o bien lo que sobre él se derrama tiene virtualidad bastante para estimularle de modo positivo para elaborar obras y enseñar. Lo propio ocurre con la segunda clase: o el profeta tiene inspiraciones aptas no más que para su personal perfeccionamiento, o bien se siente compelido a interesarse por la Humanidad instruyendo e irradiando su propia perfección. Es evidente que sin esa superabundante perfección no se habrían compuesto libros científicos, ni los profetas habrían imbuido a los hombres en el conocimiento de la verdad. Porque el sabio nada escribe para sí mismo con la finalidad de adoctrinarse en lo que ya sabe, sino que en la naturaleza de ese intelecto activo está el comunicarse perpetuamente e irradiar sucesivamente esa efusión de un individuo a otro, hasta llegar a uno que es el tope de aquélla, y al cual sólo le perfecciona personalmente, conforme hemos expuesto en algunos capítulos del presente Tratado, por vía de comparación. La índole de esta materia motiva que quien recibió tal efusión superabundante la comunique por necesidad a los hombres, sea o no escuchado, con riesgo incluso de su persona. Por eso encontramos profetas que predicaron a los hombres hasta hallar la muerte, movidos por esa inspiración divina, que no les dejaba punto de descanso ni reposo, hasta el extremo de arrastrar grandes penalidades. Por eso ves a Jeremías proclamar que, como consecuencia del menosprecio por parte de aquellos rebeldes e incrédulos de su tiempo, sentíase tentado a celar su misión profética y no llamarlos a la verdad, que habían rechazado, pero le resultaba imposible. Y dice así: *«Y todo el día la palabra de Yhwh es oprobio y vergüenza para mí. Y aunque me dije: "No me acordaré de Él, no volveré a hablar en Su nombre, es dentro de mí como fuego abrasador, encerrado dentro de mis huesos, y me he fatigado por soportarlo, pero no puedo"»* (Jr 20[8, 9]). El mismo sentido encierra otro texto profético: *«Hablando el Señor, Yhwh, ¿quién no profetizará?»* (Am 3[8]). Penétrate bien.

Capítulo 38

[*La santa* osadía *y la* adivinación, *facultades destacadas en los auténticos profetas; su imaginativa e intelectualidad*]

Has de saber que todo hombre posee naturalmente la facultad de la *osadía,* sin la cual no se sentiría impulsado mentalmente a retraer lo que

pueda perjudicarle, y semejante facultad es, entre las anímicas, lo que la *expulsiva* entre las físicas. La primera susodicha difiere en intensidad o debilidad, al igual que el resto, y así puedes comprobar hay quien se lanza contra un león, en tanto que otro huye de un ratón, quien irrumpe contra un ejército para combatirle, al paso que otro tiembla y se estremece cuando una mujer le grita. Es necesario que desde su formación primitiva exista cierta predisposición en la complexión, susceptible de acrecentamiento mediante determinado criterio, de manera que lo *potencial* aflore en virtud del esfuerzo para su exteriorización, y por obra de otro distinto, disminuirá debido al escaso ejercicio. Desde la más tierna edad se reconoce en los niños si esa facultad es vigorosa o tenue. Análogamente, la *adivinatoria* se da en todos los hombres, pero varía en más o en menos, especialmente en las cosas a las que se presta mayor atención y reflexión. Así observarás que Fulano habló u obró de tal manera en determinada circunstancia, a tenor de la realidad; tal individuo en quien la facultad de conjetura y adivinación es acusada, y precisa que casi todo aquello que se forja como real en su imaginación, lo es, al menos parcialmente. Múltiples son las causas, producto de una serie de numerosas circunstancias, anteriores, posteriores y actuales; pero, en virtud de esa facultad adivinatoria, el intelecto recorre todas esas premisas y deduce las conclusiones en tan breve tiempo, que parecen instantáneas. En virtud de la misma ciertos hombres pronostican importantes sucesos venideros.

Entrambas dotes, osadía y adivinatoria, deben ser por necesidad extremadamente acusadas en los profetas, y cuando el intelecto activo se derrama sobre ellos, alcanzan extraordinaria pujanza, y ya sabes hasta qué grado, como es presentarse osadamente un hombre solo con su bordón ante un rey poderoso para liberar a una nación de la esclavitud por él impuesta, sin ser presa de terror ni temor, sólo porque se le había dicho: *«Yo estaré contigo»* (Ex 3^{12}). Es un estado variable en ellos, pero indispensable. De igual modo se dijo a Jeremías: *«No tengas temor ante ellos,* etc. *No tiembles ante ellos,* etc. *He aquí que te pongo desde hoy como ciudad fortificada,* etc.» (Jr $1^{8, 17, 18}$). Y asimismo a Ezequiel: *«No los temas ni tengas miedo a sus palabras»* (Ez 2^{6}). Así ves a todos (¡sobre ellos la paz!), dotados de gran audacia. Igualmente, en virtud del extraordinario desarrollo de sus facultades adivinatorias, predicen sin dilación lo futuro, aun cuando existan grados entre ellos también en esto, como no ignoras.

Has de saber que los *auténticos profetas* tienen también, sin duda alguna, percepciones especulativas, cuyas causas no podría el hombre captar por sola especulación en pro de tal conocimiento, como cuando predicen cosas inasequibles al hombre por mera conjetura o adivinación vulgar. Esa misma inspiración que se difunde sobre la imaginativa y la perfecciona hasta el punto de que su acción llega a predecir lo futuro y percibirlo

como si fuera cosa de los sentidos, asequible a la imaginativa por la vía de éstos, aquilata también la operación de la facultad racional, hasta el extremo de llegar, por su mediación, a conocer la realidad de las cosas y lograr su percepción como si la hubiera alcanzado mediante proposiciones especulativas. Es ésta una verdad que debe admitir todo el que aspira a un juicio imparcial, pues también las cosas atestiguan y prueban unas a otras. Esto se aplica *a fortiori* a la facultad racional, dado que en realidad de verdad sobre ella se derrama el intelecto *activo* y la convierte en *acto,* y por la facultad racional adviene la efusión a la imaginativa. ¿Cómo podría alcanzar ésta la perfección hasta el punto de percibir lo que solamente le llega por vía sensorial, sin que ocurriera lo propio respecto a la facultad racional, es decir, percibir lo que no podría mediante premisas, conclusión lógica y reflexión? Tal es el verdadero concepto del *profetismo* y de las opiniones que sirven para caracterizar la doctrina profética. Si lo dicho acerca de los profetas va condicionado a que sean verdaderos, es en razón de mis reservas en orden a los pertenecientes a la tercera clase, que no están en posesión de nociones racionales, ni ciencia, sino solamente ostentan opiniones quiméricas y erróneas. Puede ocurrir que el complejo ideológico de tales personas no pase del que anteriormente poseían, y del cual son vestigios dichas quimeras, juntamente con lo que hay en su imaginación, y de manera que tras el aniquilamiento y desaparición de muchas de esas quimeras solamente hayan perdurado huellas de esas ideas, que se les hayan antojado como una novedad y algo procedente del exterior. Yo los compararía al que habiendo tenido en su casa miles de animales, retirados éstos a excepción de uno solo, el tal, con la única compañía de éste, se imaginara que el mismo acaba de entrar tras él en casa, cuando la realidad es que, muy al contrario, es él quien no ha salido. Esto ha dado lugar a los más perniciosos errores y dio al traste con hombres que presumían de sabios. Por tal motivo hallarás personas que basan sus teorías en sueños que tuvieron, imaginando que tal soñación no es ni más ni menos que la idea por ellos concebida u oída en estado de vigilia. Por eso no ha de otorgarse crédito a quienes no tengan una facultad raciocinativa perfecta ni han alcanzado alto nivel especulativo, pues solamente quien la logró es capaz de conseguir ulteriores conocimientos cuando el intelecto divino se infunde sobre él; es el profeta auténtico, y lo que expresa el texto: *«para que lleguemos a tener un corazón sabio»* (Sal 90[12]), a saber, que el verdadero profeta es aquel que tiene un corazón sabio. También de esto debes penetrarte.

Capítulo 39

[*Supereminencia de la Ley de Moisés*]

Expuesto lo que constituye la profecía, enucleándola en toda su realidad y demostrado que la de Moisés, nuestro Maestro (¡sobre él sea la paz!), se distingue de la de los demás, diremos que únicamente esa percepción tuvo por consecuencia nuestro llamamiento a la Ley. Ni desde Adán hasta Moisés (¡sobre él la paz!) se efectuó otro semejante por profeta alguno de los que conocemos. De igual modo, es principio fundamental de nuestra Ley que jamás habrá otro; por eso es creencia nuestra que nunca hubo ni habrá ninguna otra Ley sino la de Moisés, nuestro Maestro (¡sobre él la paz!). He aquí la explicación de conformidad con lo expresado en los Libros proféticos y transmitido por la tradición. Es un hecho que entre todos los profetas que precedieron a Moisés, nuestro Maestro (¡sobre él la paz!), como son los patriarcas, Sem, Eber, Noé, Matusalén y Enoc, jamás dijo ninguno a una clase de hombre: «Dios me ha enviado a vosotros y ordenado os diga esto o aquello, os prohíbe hacer tal o cual cosa y os prescribe tal otra.» Ningún texto de la Torá lo atestigua ni lo transmite tradición alguna auténtica; al contrario, esos no obtuvieron ninguna revelación divina, salvo en el sentido que dejamos dicho; y si alguno alcanzó una inspiración más profunda, p. e., Abraham (¡sobre él la paz!), reunía a los hombres y los atraía, mediante la enseñanza y la dirección, a la verdad que él había percibido. Así adoctrinaba Abraham a los hombres, demostrándoles mediante pruebas especulativas que en el mundo no había más que un solo Dios y Él había creado todo cuanto existe fuera de Él, y no debía adorarse a las figuras siderales, ni cosa alguna creada. Esto inculcaba a los hombres, atrayéndolos con bellas palabras y benevolencia, pero jamás les dijo: «Dios me ha enviado a vosotros y me ha mandado o prohibido (esto o lo otro).» Hasta tal punto es así, que cuando le fue prescrita la circuncisión, a él, a sus hijos y servidumbre, los circuncidó, pero no invitó a otros a lo mismo mediante un llamamiento profético. Fíjate en el texto escriturario: *«Pues yo le he distinguido,* etc.» (Gn 18[19]). Claramente se desprende que procedía tan sólo por vía de prescripción; Isaac, Jacob, Leví, Q[e]hat y Amram hacen semejante apelación a los hombres. Del mismo modo puedes advertir que los Doctores, con referencia a los profetas anteriores (a Moisés) dicen: «El tribunal de Eber, el de Matusalén, la escuela de Matusalén», porque todos (¡la paz sea sobre ellos!) instruían a los hombres a fuerza de preceptores, maestros y guías, pero nunca decía: «Yhwh me ha ordenado: Habla a los descendientes de tal o cual.» Así sucedió con anterioridad a Moisés, nuestro Maestro

(¡sobre él la paz!). En cuanto a éste, ya sabes lo que le fue dicho y él manifestó, y lo que le declaró todo el pueblo: *«Hoy hemos visto a Dios hablar al hombre,* etc.» (Dt 5^{21} ó v. 24). Con respecto a todos los profetas posteriores a Moisés (¡sobre él la paz!), ya sabes cómo se expresan en todas sus relaciones con los hombres, presentándose como predicadores que les invitan a observar la Ley de Moisés, amenazando a quienes se muestran rebeldes y formulando promesas a los que se esfuercen en seguirla. Y creemos que siempre será así, conforme a lo dicho: *«No está en los cielos,* etcétera» (*ibídem* 30^{12}); *«para nosotros y para nuestros hijos para siempre»* (*ibíd.* 29^{28}). Y así debe ser, porque cuando una cosa se presenta como la más perfecta de su especie, cualquier otra de la misma no puede por menos de resultar inferior en perfección, ora por exceso, ora por defecto. Si una complexión igual implica la máxima igualdad posible de una especie, cualquier otra que se salga de la misma pecaría por exceso o por defecto. Lo propio ocurre con esta Ley, declarada *igual* (sc. equitativa, justa), al decir: *«estatutos y mandamientos justos»* (*ibíd.* 4^{8}), pues, como sabes, *ṣaddiqîm,* «justos», quiere significar «iguales o equitativos». Son servicios en los que no hay sobrecarga ni *exceso,* como lo hay en el monaquismo, en la vida del peregrino, etcétera, ni vicio conducente a la glotonería o la liviandad, que aminoran la perfección del hombre en su conducta y el estudio, como es el caso de las prescripciones de los pueblos antiguos. Cuando hablemos en este Tratado de los motivos que pueden alegarse para las leyes (de Moisés), se te aclarará cumplidamente su *igualdad* y *sabiduría;* de ahí: *«La Ley de Yhwh es perfecta»* (Sal 19^{8}); mas cuando se pretende que imponen grandes y pesadas cargas y causan angustias, es un error de juicio. Yo demostraré que para las personas perfectas, son en realidad fáciles; por eso se dice: *«¿Qué es lo que de ti exige Yhwh, tu Dios,* etc.?» (Dt 10^{12}); y también: *«¿Por ventura soy yo para Israel un desierto,* etc.?» (Jr 2^{31}): Todo esto se refiere a los perfectos. Ahora bien, en cuanto a los impíos, violentos y despóticos, consideran como lo más nocivo y más duro que exista un juez debelador del despotismo, como para los dominados por innobles pasiones lo más duro son las cortapisas para entregarse sin freno a la lascivia, y atraerse el castigo por su conducta. Así, todo hombre vicioso considera pesada carga la restricción del mal en que se complace, como consecuencia de su depravación moral. No ha de medirse, por tanto, la facilidad o dificultad de la ley a tenor de la pasión del hombre malvado, vil y de costumbres corrompidas, sino que ha de justipreciarse tal ley a través del hombre perfecto, dada su finalidad de que todos sean como éste. A esta ley sola llamamos *ley divina,* y todo lo que cae fuera de ella, en cuanto a regímenes políticos, como son las leyes de los griegos y las locuras de los sabeos y otros, es obra de políticos, no de profetas, como reiteradamente dejo expuesto.

Capítulo 40

[*El hombre como ser* sociable; *variedad de individuos; leyes que los gobiernan; la Ley divina*]

Claramente se ha proclamado que el hombre es por naturaleza un ser sociable y ésta le impone vivir en comunidad; no es como los demás animales, para los que la reunión en sociedad no representa una necesidad. Debido a la complejidad de dicha especie, pues, como sabes, es extremadamente compuesta, se da entre sus individuos tan pronunciada diferencia, que apenas encontrarás dos concordantes en un orden moral cualquiera, como tampoco se ven dos caras iguales[59]. La causa radica en la diversidad de complexión, que origina una distinción en las materias, como igualmente en los accidentes anejos a la forma, dado que cada una de las físicas reviste sus peculiares accidentes, que la acompañan, aparte de las propias de la materia. Tan grande variación entre individuos no se da en ninguna especie animal, antes, al contrario, la diferencia individual en cada una, aparte la humana, es poco marcada, al extremo de que pueden encontrarse dos personas tan distintas en cualidades morales que diríase pertenecen a especies diferentes. Así, podría darse el caso de un individuo tan despiadado que degollara a su hijito en el colmo de su cólera, en tanto que otro, por su delicada sensibilidad, se impresionara ante la idea de matar un mosquito o un reptil, y lo propio acontece en la mayoría de las cualidades eventuales.

Así, pues, dado que la naturaleza humana implica tal variedad de individuos, y le es inherente la sociabilidad, por su propia índole, síguese que es absolutamente imposible que la sociedad sea perfecta, sin un guía que coordine los esfuerzos individuales, supliendo lo defectuoso y moderando lo excesivo, y que pueda prescribir acciones y normas éticas obligatorias a todos conforme a un mismo módulo, de arte que la variedad natural quede paliada mediante una gran armonía convencional y la sociedad se mantenga en orden. Por ello insisto en que la ley, aun no siendo *natural*, se inserta, no obstante, en la categoría de tal, pues la sabiduría divina dispuso que para conservar dicha especie, cuya existencia preordinó, tuvieran sus individuos una *facultad rectora.* Entre ellos, puede ser el mismo a quien fue inspirada tal dirección, y es el profeta o legislador, y quien ha de imponer la observancia de lo que éstos han prescrito, cumplimentarlo y trocarlo en realidad, y son el soberano que adopta esa ley y el pretendi-

---

[59] El P. Baltasar Gracián insiste también en las diferencias abismales que a veces separan a los hombres entre sí, hasta el extremo que se diría proceden de mundos distintos.

do profeta, que total o parcialmente usurpa la ley profética. Si toma una parte y deja otra, es porque le resulta más fácil, o porque envidiosamente intenta persuadir le han venido esas cosas por revelación y no las ha tomado de otro, pues hay personas que, aficionadas a determinada perfección, les parece excelente y se complacen y empeñan en que la gente las imagine dotadas de la misma, aun convencidas carecen totalmente de ella, como cuando ves a muchos pavoneándose con un poema ajeno, que se atribuyen como propio; igualmente ocurre con algunas obras de sabios y no pocos datos científicos, que tal individuo envidioso y perezoso, que arrebata algo inventado por otro, atribuyéndose la autoría. Lo propio acontece con tal perfección profética: encontramos sujetos pretenciosamente profetas, que proclaman cosas jamás reveladas por Dios, como Ṣidqiyāʰ ben Kᵉnaʿanāʰ y otros, que, arrogándose la profecía, profirieron cosas manifestadas ciertamente por Dios, quiero decir, que habían sido reveladas, pero a otros, como es el caso de Hananîyāʰ ben ʿAzzûr, que presuntuosamente se las atribuyeron.

Aunque todo eso es manifiesto y de meridiana claridad, yo te lo expondré, para que nada quede en la penumbra, y tengas un criterio de distinción entre los regímenes de leyes convencionales, los de la Ley divina y los emanados de los hombres que han usurpado palabras de los profetas, apropiándoselas con petulancia. En cuanto a las leyes cuyos autores expresamente declararon ser producto de su reflexión, no necesitas de argumentación alguna, puesto que a confesión de parte, remisión de prueba. Solamente quiero informarte acerca de los regímenes proclamados como proféticos, y que en parte lo son realmente, es decir, divinos, parcialmente legislativos y parcialmente plagiados.

En consecuencia, si se da el caso de una ley, cuya única finalidad y propósito del autor, que calculó sus efectos, no fueran otros sino ordenar el Estado y sus asuntos, evitar la injusticia y la violencia, sin insistir para nada en cosas teóricas, ni parar mientes en la facultad racional, ni preocuparse de opiniones, sean sanas o morbosas, sino que, por el contrario, su único objetivo es las relaciones de los hombres entre sí y la consecuencia de cierta felicidad presumible, a juicio del legislador, en tal supuesto, digo, sabrás que tal ley es puramente legislativa, y su autor pertenece, como queda dicho, a la tercera clase, es decir, la de aquellos que no tienen otra perfección sino la de la facultad imaginativa.

Ahora bien, si se trata de una ley cuyas disposiciones todas apuntan a la mejora de los intereses corporales susodichos, así como también a la fe en Dios (¡exaltado sea!), e inculcar sanos principios acerca de la Divinidad y los Ángeles, con el propósito de hacer al hombre sabio, inteligente y cuerdo, a fin de que conozca toda entidad en su auténtica condición, tendrás por averiguado que ese régimen emana de Dios (¡exaltado

sea!) y que semejante ley es divina. Con todo, aún te faltará por verificar si quien la proclama es un hombre perfecto, a quien ha sido revelada, o bien un sujeto que presume de tales soflamas y con falsía se las atribuyó. Como comprobación se impone el examen del mismo, atisbar sus actos y observar su conducta. Tu mejor criterio al respecto será su repulsa y desprecio de los placeres corporales: es la primera actitud en los hombres de ciencia, y *a fortiori* de los profetas, particularmente en orden a aquél de los sentidos que, a juicio de Aristóteles, constituye un baldón para nosotros, sobre todo la cópula resultante, por lo cual Dios se sirvió de él para confundir a los seudoprofetas, a fin de que la verdad se manifestara a quienes la buscaban y no se extraviasen. Bien se echa de ver en Ṣidqîyā^{h}, hijo de Ma'ăśēyā^{h} y Ahab, hijo de Qôlāyā^{h}, que se arrogaron ese carisma y sedujeron a gente, proclamando mensajes revelados a otros, pero se entregaron a la lascivia, al extremo de adulterar con las mujeres de sus amigos y partidarios, hasta que Dios los desenmascaró y fueron quemados por el rey de Babilonia, como claramente atestigua Jeremías: *«Y quedará de ellos, entre los cautivos de Judá que están en Babilonia, la maldición: "Haga contigo Yhwh como con Sedecías de Acab, a quienes asó al fuego el rey de Babilonia, por haber hecho iniquidades en Israel, haber adulterado con las mujeres de sus prójimos y haber hablado mentirosamente en mi nombre, sin que yo les mandara. Yo lo sé y lo atestiguo. Oráculo de Yhwh"»* (Jr 29$^{22-23}$). Penétrate, pues, bien de la intención subyacente.

Capítulo 41

[*Concepto de la* visión profética; *sus cuatro modos escriturarios*]

No es necesario explicar lo que es el «sueño» (*ḥālôm*). En cuanto a «visión» *mar'ā^{h}), v. gr.*, en Nm 12^{6}: *Yo me revelaría a él en visión»,* conocida bajo la denominación de *mar'ē^{h} n^{e}bî'ā^{h}*, «visión profética», llamada también en la Escritura *yad Yhwh,* «mano de Y», como asimismo *maḥăzê^{h}* (60), es un estado de agitación y terror que se apodera del profeta, como se afirma de Daniel en estas palabras: *«Y vi esta gran visión. No quedaron en mí fuerzas; se demudó el color de mi rostro, quedé desencajado y perdí todo vigor»;* y prosigue: *«caí aturdido rostro a tierra»* (Dn 10$^{8-9}$). Cuando después el ángel le habla y le hace levantarse, todavía es en visión profética, y en tal estado los senti-

---

[60] *Vid.* II R 3^{15}, Ez 1^{3} y 3^{22}, 37^{1} y 40^{1}.

dos se paralizan y la infusión se derrama sobre la facultad racional, y de ella a la imaginativa, de tal manera que ésta se perfecciona y entra en funciones. A veces la revelación se inicia con una visión profética, tras la cual esa agitación e intensa emoción, subsiguiente a la acción perfecta de la imaginativa, va en aumento y adviene la revelación, como le ocurrió a Abraham, cuando se empieza por decir: *«Habló Yhwh a Abraham en visión»* (Gn 15^{1}), y al final: *«Cayó un sopor sobre Abraham»* (*ibíd.* v. 12) y a continuación: *«Y dijo a Abraham,* etc.*»* (*ibíd.* vv. 13-16).

Has de saber que todos cuantos profetas refieren haber tenido una revelación profética, o la atribuyen a un ángel o a Dios (¡exaltado sea!), aun en el caso de haberse producido indubitablemente por mediación angélica. Nuestros Doctores se expresaron al respecto en estos términos: *«Yhwh le dijo* (Gn 25^{23}), *por mediación de un ángel.»* Ten en cuenta que cuantas veces nos dice un pasaje escriturario de alguien que le habló un ángel, o le fue dirigida la palabra de Dios, solamente pudo ocurrir en sueño o visión profética. Los modos de expresión usuales en los Libros proféticos se reducen a cuatro. *Primero,* cuando el profeta afirma taxativamente que la palabra vino de un ángel en sueño o visión. *Segundo,* cuando narra las palabras del ángel, sin decir expresamente fue un sueño o visión, dando por descontado no existe revelación, sino mediante estas dos maneras: *«Yo me revelaría a él en visión, y le hablaría en sueños»* (Nm 12^{6}). *Tercero,* sin hablar en modo alguno de un ángel, atribuye la palabra a Dios (¡exaltado sea!), que se la habría dirigido Él mismo, pero manifestando que esa palabra vino sobre él en visión o sueño. *Cuarto,* cuando el profeta asegura sencillamente que Dios le habló o le mandó: «Haz esto» o «Di esto», sin dirigirse expresamente a él por mediación de un ángel ni sueño, fiándose de lo que es conocido y planteado en principio: que ninguna profecía ni revelación adviene sino en sueño o visión y por ministerio de un ángel.

Conforme al *primer modo,* se dice: *«Y el ángel de Dios me dijo en el sueño»* (Gn 31^{11}); *«Dios habló a Israel en visión nocturna»* (*ibíd.* 46^{2}); *«Dios vino en la noche a Balaam y le dijo»* (Nm 22^{9-12}). Respecto al *segundo modo,* cabe citar los siguientes ejemplos: *«Dijo Dios a Jacob: Anda, sube a Betel»* (Gn 35^{1}); *«Y Dios le dijo: Tu nombre es Jacob»* (*ibíd.* v. 10); *«Pero le gritó desde los cielos el ángel de Yhwh»; «Llamó el ángel de Yhwh a Abraham por segunda vez»* (*ibíd.* 22^{11-15}; *«Dijo Dios a Noé»* (*ibíd.* 6^{13}); *«Habló Dios a Noé y le dijo»* (*ibíd.* 8^{15}). Un ejemplo del *tercer modo* tenemos en el siguiente pasaje: *«Habló Yhwh a Abraham en visión»* (*ibíd.* 15^{1}). Por lo que hace al *cuarto modo,* encontramos los siguientes: *«Dijo Yhwh a Abraham»* (*ibíd.* 12^{1}); *«Y Yhwh le dijo* (a Jacob): *Vuélvete a la tierra de tus padres»* (*ibíd.* 31^{3}); *«Y Yhwh dijo a Josué»* (Js 3^{7}); *«Y dijo Yhwh a Gedeón»* (Jc 7^{2}). Y así se expresan (los profetas) generalmente: *«Díjome Yhwh»* (Is 8^{1}); *«Me fue dirigida la palabra de*

Yhwh, diciendo» (Ez 24^{1}); *«La palabra de Yhwh había llegado»* (II Sm 24^{11} y I R 18^{1}); *«Y le dirigió Yhwh Su palabra»* (I R 19^{9}); *«Fue palabra de Yhwh»* (Ez 1^{3}); *«Comienzo del hablar de Yhwh a Oseas»* (Os 1^{2}); *«Fue sobre mí la mano de Yhwh»* (Ez 37^{1}, 40^{1}). Hay muchos ejemplos de este tenor.

Todo lo que se presenta en cada uno de estos cuatro modos es profecía, y quien lo profiere, un profeta. Ahora bien, cuando se dice: «Dios se llegó a Fulano en sueño nocturno», ahí no hay profecía en absoluto, ni tal persona es un profeta; solamente se indica que le llegó un aviso de parte de Dios, y seguidamente se nos advierte que tuvo lugar por mediación de un sueño. En efecto, así como Dios pone en movimiento a determinada persona para salvar a otra o para destruirla, de igual manera suscita en el sueño nocturno ciertas cosas que quiere realizar. No dudamos que el arameo Labán era un malvado completo, además de sabeísta, como también que respecto a Abimélec, no obstante su fama de piadoso dentro de su pueblo, Abraham nuestro padre hubo de afirmar de su ciudad y su reino: *«De seguro que no hay temor de Dios en este lugar»* (Gn 20^{11}), y, con todo, de uno y otro, Labán y Abimélec, se dice, respectivamente: *«Pero vino Dios a Abimélec en sueños durante la noche»* (*ibíd.* v. 3), e igualmente con respecto a Labán: *«En sueño durante la noche»* (*ibíd.* 31^{24}). Penétrate bien de esto y observa la diferencia entre: *«Dios vino»* y *«Dios dijo»,* al igual que entre las palabras: «en un sueño nocturno» y «en visión nocturna», pues de Jacob se afirma: *«Dios habló a Israel en visión nocturna»* (*ibíd.* 46^{2}), en cambio, de Labán y de Abimélec: *«Dios vino,* etc., *en un sueño durante la noche.»* Por eso Onqelos traduce: *«Y vino palabra de parte de Yhwh»,* y no, refiriéndose a dichos dos: «Y Dios se reveló.»

Ten en cuenta, asimismo, que también se dice: «Ywhw habló a Fulano», sin referencia directa al mismo, ni visión alguna, sino por mediación de un profeta, como en este pasaje: *«Y fue a consultar a Yhwh»* (*ibíd.* 25^{22}) se dice expresamente (que se dirigió) «a la escuela de Eber», y éste fue quien contestó, y a él es la referencia: se dijo *«Y Yhwh le dijo»* (*ibíd.* v. 23). Si es verdad que también por mediación de un *mal'āk* («ángel o mensajero»), cabe interpretarlo que tal sea Eber, puesto que también se designa con este nombre al profeta, conforme indicaremos. Podría asimismo significarse al ángel que llevó esta profecía a Eber, o bien querer indicar que en cualquier lugar donde hay un mensaje atribuido a Dios, ha de entenderse «por mediación de un ángel», aplicable a todos los profetas, según dejamos expuesto.

Capítulo 42

[*Apariciones de Dios a los ángeles; su verdadera interpretación*]

Como ya hemos explicado, siempre que se menciona la aparición de un ángel y un mensaje suyo, se trata de una *visión* profética o de un *sueño*, háyase o no declarado expresamente, según queda dicho. Debes saberlo y penetrarte bien. Poco importa se haya afirmado de alguien desde un principio que ha visto a un ángel, o que parezca indicarse le tomó primeramente por un ser humano y después comprobó se trataba de un ángel. Siempre que al final averiguas era tal quien fue visto y habló, tendrás por cierto que desde el principio era *visión* o *sueño* profético. En ambos casos, unas veces el profeta percibe a Dios hablando con él, como veremos, y otras, es un ángel, o bien aquél oye sin verle a quien le habla, o contempla a un ser humano que le dirige la palabra, y después verifica que el tal era un ángel.

Es éste un principio sumamente importante, profesado por uno de los más conspicuos doctores, R. Ḥayya el Grande, a propósito del siguiente pasaje de la Torá: *«Aparecióse Yhwh un día en el encinar de Mambré,* etc.» (Gn 18[1]), donde, tras haber afirmado sumariamente que Dios se le apareció, se procede a explicar en qué forma, diciendo vio primeramente a tres personajes, acudió presuroso, le hablaron ellos y él les habló. Quien formuló dicha interpretación asegura que las palabras de Abraham: *«Señor mío, si he hallado gracia a tus ojos, te ruego no pases de largo junto a tu siervo»* (*ibíd.* v. 3), encierran una referencia de lo que en profética visión dijo a uno de ellos: «Habló —dice— al más destacado de ellos.» Has de comprenderlo y penetrarte bien asimismo de esto, porque encierra profundo misterio. Se me ocurre, también, que en la historia de Jacob, cuando se dice: *«Estuvo luchando con él un hombre»* (*ibíd.* 32[25]), se trata igualmente de revelación profética, puesto que al final (vv. 29 ss.) se afirma claramente era un ángel. Lo propio ocurre en la historia de Abraham, donde se declara compendiosamente al principio que *«Dios se le apareció,* etc.» y a continuación se procede a explicar cómo sucedió. De igual manera, con respecto a Jacob, se dice: *«Le salieron al encuentro ángeles de Dios»* (*ibíd.* v. 2), y a seguida se va narrando lo ocurrido, hasta que *se encontraron,* y se afirma que envió (a Esaú) mensajeros, y después de hacer esto y lo otro, *«quedóse Jacob solo»* (*ibíd.* v. 25), porque ahí se trata de esos mismos ángeles de Dios de quienes al principio se dijo: *«le salieron al encuentro ángeles de Dios»*, y esa lucha y el diálogo se desarrollan en *profética visión.* Análogamente todo lo ocurrido con Balaam *en el camino* (Nm 22[22 ss.]), juntamente con lo hablado por la asna, fue en visión profética, puesto que al final se afirma taxativa-

mente (v. 32) que *«el ángel de Yhwh le habló».* Igualmente a propósito de la visión de Josué: *«Alzó los ojos y vio que estaba un hombre delante de él»* (Js 5[13]), a mi juicio se trata de visión profética, dado que se especifica claramente a continuación: *«Soy un príncipe del ejército de Yhwh»* (vv. 14, 15). Ahora bien, respecto a Jc 2[1-4]: *«Subió el ángel de Yhwh de Gálgala,* etc. *Y cuando el ángel de Yhwh hubo dicho estas palabras a todos los hijos de Israel»* (Jc 2[1 4]), los Doctores afirman que el ángel de Dios ahí en cuestión es Pinḥás, en estos términos: «Es Pinḥás quien, al descender sobre él la divina majestad semejaba un ángel de Dios.» Ya dejamos expuesto que el término *mal'āk,* «ángel», es equívoco, y que el profeta recibe también ese nombre, como en los siguientes textos: *«Y mandó a su ángel, que nos sacó de Egipto»* (Nm 20[16]); *«Entonces Ageo, el enviado de Yhwh, habló por mandato de Yhwh»* (Ag 1[13]); *«Pero ellos hicieron escarnio de los mensajeros de Dios»* (II Cro 36[16]). Cuando Daniel dice: *«Y aquel varón, Gabriel, a quien antes vi en la visión, volando rápidamente, se llegó a mí como a la hora del sacrificio de la tarde»* (Dn 9[21]), todo ello sucede asimismo en visión profética; no se te ocurra pensar en la aparición de un ángel, o percepción de sus palabras, sino en profética visión, según se desprende de Nm 12[6]: *«Yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños.»* De las referencias citadas podrás deducir las no mencionadas.

De lo antedicho acerca de la necesidad de preparación para la profecía [(61)] y sobre la equivocidad del término *mal'āk,* ten presente que la egipcia Agar no era profetisa, ni Manué y su mujer (Jc 13[2ss]) eran profetas [(62)], pues la palabra que percibieron o que llegó a su conocimiento era algo parecido a la *bat qôl* («eco»), de que hablan los Doctores con frecuencia y designa una situación adventicia en la persona, lo que ha inducido a error al respecto es la equivocidad; pero es precisamente lo que resuelve la mayoría de las dificultades atinentes a la Torá. Repara en que el texto: *«La encontró el ángel de Yhwh junto a la fuente,* etc.» (Gn 16[7]) se asemeja al referente a José: *«Encontróle un hombre errando por el campo»* (*ibíd.* 37[15]), en que, según todos los *Midrāšîm,* se trata de un *ángel.*

Capítulo 43

[*Parábolas proféticas; su exégesis*]

Hemos expuesto en diversas obras que los profetas se expresan a veces en parábolas, y la razón es que en ocasiones el profeta percibe una

[61] *Vid. supra,* cap. 32, 3.ª opinión.
[62] *Vid.* Gn 16[7] y sigte. y 21[17]. *Item* Jc 12[3,11].

cosa en esa forma, seguida de su explicación en esa misma visión. Es como si alguien tiene un sueño y en él se imagina que se ha despertado y lo cuenta a otro, el cual le ha explicado el sentido, cuando en realidad todo fue un sueño. Es lo que se llama «un sueño explanado por otro sueño», si bien los hay cuya significación solamente se descubre al despertar. De modo parejo algunas parábolas proféticas se dilucidan en la propia visión profética, como aparece claramente en Zacarías, quien, tras la presentación de algunas parábolas: *«El ángel que hablaba conmigo vino y me despertó como a hombre que despierta de su sueño, y me dijo: ¿Qué ves?,* etc.» (Zc 4[1-2]); seguidamente aquél, la parábola en cuestión. Lo propio se deduce de Daniel, cuando: *«Tuvo Daniel un sueño y vio visiones de su espíritu mientras estaba en su lecho»* (Dn 7[1]), y tras el relato de todas las parábolas y la atestación de su sentimiento por ignorar el significado de las mismas, interroga al ángel, el cual le revela el sentido en esa misma visión: *«Lleguéme a uno de los asistentes y le rogué que me dijera la verdad acerca de todo eso. Hablóme él y me declaró la interpretación»* (*ibíd.* v. 16). Luego de afirmar que había visto en un sueño, lo llamó *ḥāzôn* («visión»), porque, conforme aseguró, un ángel se lo explicó en un sueño profético. Por eso añade: *«Yo, Daniel, tuve una visión, a más de la que había tenido anteriormente»* (*ibíd.* 8[1]). Esto está claro, porque *ḥāzôn* se deriva del verbo *ḥāzāh*, como *mar'āh*, de *rā'āh* («ver»), de manera que no existe diferencia entre *mar'āh*, *maḥăzèh* y *ḥāzôn.* Aquí no hay un tercer camino entre los dos indicados en la *Tôrāh*: *«Yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños»* (Nm 12[6]), solamente grados, como se expondrá[63]. No obstante, en las parábolas proféticas hay muchas cuyo sentido no se explica en la visión profética, si bien el profeta reconoce la intención al despertar, como es el caso de los *báculos* que Zacarías tomó en una visión profética.

Has de saber que así como los profetas ven cosas que encierran un sentido parabólico, *v. gr.* las *lámparas* de Zacarías (Zc 4[2]), los *caballos* y las *montañas* del mismo (*ibíd.* 6[1-7]), el *rollo* de Ezequiel (2[9]), el *muro* construido a nivel, que vio Amós (7[7]), los *animales* que contempló Daniel (capíts. 7 y 8), la *olla hirviendo* vista por Jeremías (1[13]) y otras parábolas semejantes, que sirven para patentizar ciertas ideas, de igual manera ven cosas tendentes a explicar lo que recuerda el nombre del objeto percibido, por su etimología o equivocidad, de manera que la acción de la facultad imaginativa consiste hasta cierto punto en presentar una cosa designada por un término equívoco, en una de las acepciones que lleva a otra, lo cual es una de las clases de la alegoría. Así, cuando Jeremías afirma ver *maqqēl šāqēd,* una «vara de almendro», su intención es una deducción de la equivocidad del término *šāqēd,* y añade: *«Pues yo velaré,* etc.» (Jr 1[11-12]); no se

[63] *Vid. infra,* cap. 45.

trata de la idea de *vara* ni de *almendro*. Análogamente, cuando Amós ve *K^{e}lûb qāyiṣ*, un «cesto de fruta estival», es para deducir el cumplimiento del tiempo y dice: *«porque ha llegado el término* (qēṣ)» (Am 8^{2}). Todavía es más sorprendente cuando se suscita la atención mediante un determinado nombre cuyas letras corresponden a otro, en orden inverso, aun no existiendo entre ambos ninguna relación etimológica ni comunidad semántica, como en las parábolas de Zacarías, cuando en una visión profética, al empuñar las dos cayadas para pastorear el ganado, dando a una el nombre de *nō'am* («gracia, favor») y a la otra *ḥôb^{e}lîm* («destructores»). En esa parábola se insinúa que la nación, en su estado primitivo, gozaba del favor de Dios y Él es quien la guiaba y dirigía, gozándose ella y complaciéndose en obedecerle, y Dios la propiciaba y la amaba, según se dice: *«Hoy has exaltado tú a Yhwh,* etc. *y Yhwh te ha exaltado,* etc.» (Dt 26$^{17\ 18}$), cuando ella era conducida y regida por Moisés y los Profetas que le sucedieron; pero después cambió de actitud, al extremo de sentir aversión a la obediencia a Dios, de manera que Él también experimentó lo propio con respecto a ella, y trocó a sus jefes en *destructores,* tales como Jeroboam y Manasés. Tal es el sentido etimológico, porque *ḥôb^{e}lîm* se relaciona con *m^{e}ḥabb^{e}lîm k^{e}rāmîm* («destructores de viñas», Cnt 2^{15}). Después deduce igualmente, con respecto a *ḥôb^{e}lîm,* que tenían renitencia a la Ley y Dios se la tenía a ellos. Pero este sentido no puede derivarse de *ḥôb^{e}lîm,* sino mediante la transposición de las *ḥ·b·l,* y, como consecuencia, dice en orden a la idea de *aversión* y de *abominación* que encierra la parábola: *«Entonces tomé aversión del rebaño, el cual se hastió de mí»* (Zc 11^{8}), y transpone las letras *ḥ·b·l,* cambiándolas en *b·ḥ·l.* De acuerdo con este método se sorprenden cosas extraordinarias, que son también misterios, en las palabras *n^{e}ḥōšet, qālāl, règel, 'ègel* y *ḥašmal,* empleadas en la *Merkābâ^{h}*. Otras palabras de diversos pasajes, conforme a esta observación, te resultarán diáfanas, gracias a estas explicaciones, si las examinas bien en cada lugar.

Capítulo 44

[*Formas de la revelación en la imaginación del profeta*]

La profecía solamente se hace ostensible mediante visión o sueño, como reiteradamente hemos expuesto y no hemos de insistir. Diremos ahora que cuando el profeta se siente inspirado, percibe a veces una parábola, conforme hemos explicado numerosas veces. En ocasiones cree contemplar a Dios (¡exaltado sea!), como cuando dice Isaías: *«Y oí la voz*

del Señor, que decía: ¿A quién enviaré y quién irá de nuestra parte?» (Is 6[8]). Otras veces oye a un ángel que le habla, caso muy frecuente, como en los siguientes pasajes: *«Y el ángel de Dios me dijo,* etc.» (Gn 31[11]); *«Él entonces me respondió: ¿No sabes lo que es eso? Y el ángel que me hablaba contestó,* etc.» (Zc 4[5]); *«Entonces oí hablar a uno de los santos»* (Dn 8[13]). Es esto tan frecuente, que sobran ejemplos. Hay veces que el profeta ve a un ser humano que le habla, como en Ezequiel: *«Y un varón de aspecto como de bronce bruñido,* etc. *Díjome aquel varón: Hijo de hombre,* etc.» (Ez 40[3-4]), después de haber dicho al principio: *«Fue sobre mí la mano de Yhwh»* (v. 1). También se dan ciertos casos en que el profeta no percibe en su profética visión figura alguna, sino que oye solamente palabras dirigidas a él, como en Dn 8[16]: *«Oí una voz de hombre que me gritaba en medio del Ulai»,* y como dijo Elifaz: *«Y en el silencio oí una voz»* (Jb 4[16]), y también Ezequiel: *«Y escuché al que me hablaba»* (Ez 2[2]), porque quien le hablaba no era aquello que él había percibido en la visión profética, sino que luego de haber detallado el sorprendente fenómeno del cual declara haber sido testigo, inicia el contenido de la revelación diciendo: *«Y escuché al que me hablaba.»*

Tras la precedente exposición de dicha división, justificada por los textos, diré que las palabras oídas por el profeta en visión profética, le son presentadas a veces por su imaginación en términos enérgicos, como el que sueña que oyó un fuerte trueno, o que ve un terremoto o un rayo, pues a menudo se tiene tales sueños. Hay ocasiones en que las palabras percibidas en la visión profética se asemejan al habla corriente y familiar, de manera que nada extraño se hace ostensible. Lo puedes comprobar claramente en la historia del profeta Samuel, quien, al ser llamado por Dios (¡exaltado sea!) en un momento de inspiración profética, creía que era el sacerdote Heli quien le había llamado por tres veces consecutivas. Después la Escritura explica la causa y se aclara que la razón de creer era Heli, radicaba en que ignoraba se manifestaba la palabra de Dios a los profetas en tal forma, por no haberle sido revelado todavía ese misterio. Así dice: *«Samuel no conocía todavía a Yhwh, pues aún no se le había revelado la palabra de Yhwh»* (I Sm 3[7]). Con ello se quiere indicar que aún ignoraba y no le había sido revelado se manifestaba así la *palabra de Dios.* Cuando se afirma que *no conocía a Yhwh* se significa no había tenido anteriormente ninguna inspiración profética, puesto que se dijo de quien profetiza: *«Yo me revelaría a él en visión»* (Nm 12[6]). La interpretación de ese versículo, ateniéndose al sentido, es del tenor siguiente: «Samuel no había profetizado con anterioridad, ni siquiera sabía que tal fuese la forma de la inspiración profética.» Tenlo presente.

Capítulo 45

[*Once grados en la revelación o percepción profética; su estudio en tres grupos*]

Aclarado anteriormente el verdadero concepto de la profecía, conforme a la obligada especulación y lo expuesto en nuestra Ley, procede enumerar sus *grados,* en consonancia con estos dos principios. Aunque los denomino *grados de la profecía,* ello no implica que quien ocupe un grado cualquiera sea ya profeta; al contrario, los dos primeros no son más que pasos hacia ella, y quien alcanzó uno, no figura por ello entre los profetas anteriormente mencionados; si en ocasiones se le titula profeta, es solamente por vía de generalización y hallarse muy cerca de los profetas.

No te engañes a propósito de estos *grados,* si ves en los Libros proféticos que un profeta ha recibido inspiración conforme a uno de dichos grados, y después se declara respecto al mismo que le ha sobrevenido una revelación bajo la forma de otro, porque es posible que tal profeta, tras una inspiración configurada según alguno de los grados que voy a enumerar, tenga luego, en otro momento, una distinta, de grado inferior al de la primera. En efecto, así como el profeta no ejerce su ministerio durante toda su vida, sin interrupción, sino que, por el contrario, tras de haber profetizado, en determinado momento, la inspiración profética le abandona en otros, de igual manera puede ocurrir lo haga en una circunstancia conforme a un grado superior y después, en otra, de conformidad con uno inferior al primero. Puede también ocurrir que no alcance tal grado eminente más que una sola vez en su vida, y después se vea privado, así como también que conserve un grado inferior hasta cesar por completo su inspiración puesto que el soplo profético abandona necesariamente a todos los profetas más o menos antes de su muerte. Como se dijo de Jeremías en estos términos: *«Cuando la palabra de Yhwh hubo cesado en boca de Jeremías»* (Esd 1[1]), y respecto a David: *«Éstas son las últimas palabras de David»* (II Sn 23[1]). Idéntica conclusión es aplicable a todos.

Tras este preludio, empiezo la enumeración de dichos *grados* en estos términos:

I. *Primer grado.* El paso inicial hacia la profecía es cuando acompaña al individuo una ayuda divina que le incita y anima para una acción buena, grande y relevante, como p. e., liberar de los malvados a la sociedad, salvar a un gran hombre virtuoso o derramar el bien sobre una muchedumbre de gentes, de tal manera que el susodicho siente dentro de sí mismo algo que le impulsa y le invita a obrar. Es lo que se llama *el espíritu de Yhwh,* y se dice de aquel que se halla en ese estado que: *el espíritu de Yhwh*

se ha posesionado de él, o *el espíritu de Yhwh le ha revestido*, o *el espíritu de Yhwh descansa sobre él*, o que *Yhwh está con él*, y otras expresiones análogas. Tal fue el grado de todos los Jueces de Israel, de los cuales se dice en términos generales: *«Cuando Yhwh les suscitaba un juez, estaba con él y los libraba de la opresión*, etc.» (Jc 2[18]), y tal fue asimismo el de todos los monarcas virtuosos de Israel. Se constata particularmente de algunos jueces y reyes de Israel, *v. gr.*: *«El espíritu de Yhwh fue sobre Jefté»* (*ibíd.* 11[29]); de Sansón se dice: *«Apoderóse de él el espíritu de Yhwh»* (*ibíd.* 14[19]); y también: *«En cuanto lo oyó, le arrebató* (a Saúl) *el espíritu de Yhwh»* (I Sm 11[6]); igualmente de Amasa, movido por el Espíritu Santo para acudir en socorro de David: *«Entonces se revistió del espíritu Amasai, que era el jefe de los treinta, y exclamó: "A ti y a tu pueblo, hijo se Isaí, paz"*, etc.» (I Cro 12[18]). Ten en cuenta que esta clase de fuerza jamás le faltó a Moisés, nuestro Maestro, desde que llegó a la madurez; por eso se sintió impulsado a dar muerte al egipcio y rechazar al de los dos querellantes falto de razón. Y era tan pujante en él que aun cuando, presa del temor, huyó, una vez llegado a Madián, extranjero y receloso, fue testigo de alguna injusticia, no pudo refrenarse de reprimirla, ni se sintió capaz de sofocarla, según se dice: *«Pero Moisés se levantó y salió en defensa de ellas»* (Ex 2[17]). Igualmente, una fuerza semejante radicaba en David tras su *unción con el óleo*, como consigna la Escritura: *«Y desde aquel momento, en lo sucesivo, vino sobre David el espíritu de Yhwh»* (I Sm 16[13]); por eso se arrojó con valentía contra el león, el oso y el filisteo. Semejante *espíritu de Yhwh* no inspiró jamás a ninguno de aquéllos palabra alguna profética, más bien al contrario, tendió únicamente a impulsar al hombre acabalado a determinada acción, no a una cualquiera, sino a socorrer al oprimido, ya fuese un personaje, o una comunidad, o bien a algo a ella conducente. Así como todos aquellos que han tenido un *sueño verdadero*, no por ello son profetas, tampoco podría afirmarse de cualquiera que se ve asistido por el auxilio divino para algún objetivo, como, p. e., conseguir una fortuna o lograr un propósito personal, que el *espíritu de Yhwh* le acompañe, o *Yhwh esté con él*, o que haya conseguido su intento en virtud del Espíritu Santo. Eso lo afirman únicamente de quien realizó una obra notable, de destacada importancia, o conducente a su realización, como, p. e., la afortunada actuación de José en casa del egipcio, origen de los importantes sucesos que tuvieron lugar, como es notorio.

II. *Segundo grado.* Es aquél en que le parece a un individuo como si algo se hubiera infiltrado dentro de él, y le hubiera sobrevenido una fuerza nueva, que le impulsa a hablar de tal manera que profiere palabras de sabiduría, divinas alabanzas, saludables admoniciones, o discursos relativos al régimen político o a la metafísica, y todo ello en estado de vigilia, cuando los sentidos funcionan como de costumbre. De tal hombre se dice

que *habla por el espíritu santo.* Por obra de éste compuso David los Salmos y Salomón los Proverbios, el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares. Igualmente por la virtud de ese *espíritu santo* fueron compuestos los libros de Daniel, Job, Crónicas y restantes Hagiógrafos, razón por la cual se los designa con la denominación de *Kᵉtûbîm* («Escritos»), dando a entender fueron elaborados por la acción del *espíritu santo.* De modo expreso se afirma: «El libro de Ester fue dictado por el espíritu santo», y hablando de éste dijo David: *«El espíritu de Yhwh habla por mí, y sus palabras están sobre mi lengua»* (II Sm 23[2]), lo cual significa es él quien ha hecho proferir tales palabras. De este orden fueron, asimismo, los *setenta ancianos* de quienes se dice: *«Y cuando sobre ellos se posó el Espíritu, pusiéronse a profetizar y no cesaban»* (Nm 11[25]), y lo mismo de Eldal y Medad (*ibíd.* v. 26). Igualmente todo sumo sacerdote consultado mediante los *'Ûrîm* y *Tummîm* pertenece a esta clase, es decir —como afirman los Doctores—: «La divina majestad descansa sobre él, y él habla por el espíritu santo.» También en ella se inscribe Jaḥziel, hijo de Zacarías, del cual se dice en las Crónicas: *«Vino sobre él el espíritu de Yhwh en medio de la asamblea, y dijo: Oíd, Judá todo, y vosotros, los moradores de Jerusalén, y tú, Josafat: Así dice Yhwh,* etc.» (II Cro 20[14-15]), como asimismo Zacarías, hijo de Joyada, el sacerdote, pues de él se dice: *«El espíritu de Dios descendió sobre Zacarías, hijo del sacerdote Joyada, que, presentándose ante el pueblo, dijo: Así habla Dios,* etc.» (*ibíd.*24[20]). Otrosí Azarías, hijo de Oded, del cual se cuenta: *«Fue el espíritu de Yhwh sobre Azarías, hijo de Oded, y se presentó delante de Asa,* etc.» (*ibíd.* 15[1 2]). Y así análogamente de cuantos se consigna. En cuanto a Balaam, mientras fue bueno, pertenecía a esta categoría; es lo que se indica con estas palabras: *«Y Yhwh puso Su palabra en boca de Balaam»* (Nm 23[5]), equivalentes a: «hablaba por el espíritu de Yhwh», y en ese sentido proclama él de sí mismo: *«Oráculo de quien oye palabras de Yhwh»* (*ibíd.* 24[4]). Importa advertir que David, Salomón y Daniel pertenecen a esta clase y no alcanzan la de Isaías, Jeremías, el profeta Natán, Ahías el Silonita y sus similares, pues aquéllos —me refiero a los primeros— sólo hablaban y proferían sus dichos por obra del espíritu santo. En cuanto a las palabras de David: *«Ha hablado el Dios de Jacob, la Roca de Israel me ha dicho»* (II Sm 23[3]), han de entenderse en el sentido de que Él le había hecho promesas por mediación de un profeta, sea Natán u otro, al igual que en este pasaje: *«Y Yhwh le dijo»* (Gn 25[23]), o este otro: *«Yhwh dijo a Salomón: Pues que así has obrado y has roto mi alianza»* (I R 11[11]), que indudablemente encierra una amenaza dirigida a él por mediación de Ahías el Silonita u otro profeta. Análogamente, cuando se dice de Salomón: *«Yhwh se le apareció en Gabaón durante la noche, en sueños, y le dijo,* etc.» (*ibíd.* 3[5]), no se trata de verdadera *profecía.* No es como en este pasaje: *«Habló Yhwh a Abram en visión diciéndole»* (Gn 15[1]), o este otro: *«Dios habló a Israel en visión nocturna»* (*ibíd.* 46[2]), ni como en las

profecías de Isaías y Jeremías, porque aun cuando cada uno de aquéllos tuvo su revelación por un sueño, ella misma le indicó que se trataba de una profecía y que le había sobrevenido una revelación. En cambio, en el relato concerniente a Salomón se consigna al final: *«Despertóse Salomón de su sueño»* (*ibíd.* 3[15]), y asimismo, en el segundo relato, se dice: *«Se apareció Yhwh por segunda vez, a Salomón, como se le había aparecido en Gabaón»* (*ibíd.* 9[2]), donde expresamente se había consignado se trataba de un sueño. Es un grado inferior a aquél en que se dice: *«Yo le hablaría en sueños»* (Nm 12[6]), porque aquellos que tienen una inspiración profética en un sueño, no lo llaman así al que les trajo la profecía, sino que taxativamente declaran era una *revelación,* como se expresó nuestro padre Jacob, pues, al despertar de su sueño profético, no dijo fuera tal, sino que positivamente manifestó: *«Ciertamente está Yhwh en este lugar,* etc.» (Gn 28[16]), declarando de este modo se trataba de una *revelación,* en tanto que respecto a Salomón se dice: *«Despertóse Salomón de su sueño».* De modo parejo ves a Daniel explicar que ha tenido *sueños,* y a pesar de haber visto a un ángel, cuyas palabras oyó, los llamó *sueños,* aun después de haber recibido las instrucciones que le fueron confiadas: *«Entonces el misterio fue revelado a Daniel en visión nocturna»* (Dn 2[19]). Después declara: *«En seguida escribió el sueño,* etc. *Yo miraba durante mi visión nocturna,* etc.» (*ibíd.* 7[1-2]); *«Y las visiones de mi mente me desasosegaron»* (*ibíd.* v. 15); y asimismo manifiesta: *«Estaba asombrado de la visión, pero nadie la supo»* (*ibíd.* 8[17]). Indudablemente se trata de un grado inferior a aquellos de los que se dice: *«Yo le hablaría en sueños»* (Nm 12[6]). Por tal motivo se acordó en nuestro credo incluir el libro de Daniel entre los Hagiógrafos y no entre los Profetas. Hube, pues, de advertirte que aun cuando en esa especie de visión profética que tuvieron Daniel y Salomón, y con todo y haber visto un ángel en sueño, no la consideraron ellos mismos como verdadera *profecía,* sino un *sueño* que debía dar a conocer la verdad de ciertas cosas, lo cual se inscribe en la categoría de los que hablan por el *espíritu santo,* y constituye el *segundo grado.* Así, en la clasificación de los Hagiógrafos no se establece diferencia entre Proverbios, Eclesiastés, Daniel, Salmos, y los libros de Rut y de Ester, escritos todos ellos por mediación del espíritu santo e incluidos en la denominación genérica de *profetas.*

III. *Tercer grado.* Es el primero de los que proclaman: *«Me fue dirigida la palabra de Yhwh»* o se sirven de expresiones similares, y es cuando el profeta percibe una *parábola* en *sueño,* con todas las condiciones susodichas para la auténtica profecía, y en ese mismo *sueño profético* se le explica el sentido encerrado en la parábola, como ocurre en la mayoría de las de Zacarías[64].

---

64 *Vid. supra,* cap. 43.

IV. *Cuarto grado.* Es cuando en un *sueño profético* se perciben palabras claras y distintas, sin ver al que las profiere, como sucedió a Samuel en su primera revelación, conforme dejamos expuesto sobre el particular [(65)].

V. *Quinto grado.* Es cuando un *personaje* le habla en *sueño,* según se dice en una de las profecías de Ezequiel: *«Díjome aquel varón: Hijo de hombre, etcétera»* (Ez 40^{4}) [(66)].

VI. *Sexto grado.* Es cuando un *ángel* le habla en *sueño,* caso el más frecuente en los profetas, según se dice: *«Y el ángel de Dios me dijo en el sueño, etcétera»* (Gn 31^{11}).

VII. *Séptimo grado.* Es cuando le parece, en *sueño profético,* que *Dios* le habla [(67)], como en Isaías: *«Vi al Señor,* etc., *que decía: ¿A quién enviaré?»* (Is 6^{1-8}), y en el texto de Miqueas, hijo de Jimla: *«He visto a Yhwh»* (I R 22^{19}, II Cro 18^{18}).

VIII. *Octavo grado.* Es cuando tiene lugar una revelación en *visión profética* y percibe *parábolas;* tal, p. e., Abraham en la *visión entre los animales troceados,* porque estas visiones parabólicas se desarrollaron de día, conforme se explicó.

IX. *Noveno grado.* Es cuando oye las *palabras* en visión, como queda dicho respecto a Abraham: *«He aquí que llegó a él la palabra de Yhwh diciendo: No te heredará ése»* (Gn 15^{4}).

X. *Décimo grado.* Es cuando en la visión profética ve a un *personaje* que le habla, como, p. e., Abraham nuevamente en el Encinar de Mambre, y Josué en Jericó.

XI. *Undécimo grado.* Es cuando en *visión* percibe a un *ángel* hablándole, como, p. e., Abraham en el momento del sacrificio de Isaac. Éste es, a mi juicio, el grado más eminente alcanzado por los profetas, según testimonio de los Libros sagrados, a condición de que se dé por descontada la perfección de las cualidades mentales del sujeto, según lo establecido, y se exceptúa a Moisés, nuestro Maestro (¡sobre él la paz!). En cuanto a la posibilidad de que en la *visión profética,* crea el profeta escuchar la palabra de *Dios,* paréceme inverosímil, y la potencialidad de la facultad imaginativa no llega hasta ahí; nada semejante hemos hallado en los restantes Profetas. Por eso aclara la Torá: *«Yo me revelaría a él en visión, y le hablaría en sueños»* (Nm 12^{6}). Se ha situado, por tanto, la palabra exclusivamente en el *sueño,* y en la *visión,* la unión y la efusión del intelecto activo, lo cual va

---

65 *Vid. supra,* cap. 44.

66 *Vid. ítem,* cap. 44.

67 *Vid. supra,* caps. 41, 42 y 44.

expresado por *'ēlā'w 'etwaddā'* («me daría a conocer»), forma reflexiva del verbo *yāda'* («conocer, saber»); pero no se especifica que en la *visión* sea factible oír palabras divinas.

Cuando se encuentran textos que atestiguan las palabras usadas por el profeta y, no obstante, se trata de una *visión,* ya he indicado, por vía de conjetura, que tal vez donde se afirma pueden oírse palabras en un sueño, pero no así en una visión, es debido a que el profeta se imagina es Dios mismo quien le habla; todo ello, según el sentido literal. No obstante, podría admitirse que toda visión en que se trata de palabras oídas, era efectivamente en un principio una *visión,* pero después pasó a un sopor, trocándose en un sueño, como expusimos a propósito del texto: *«Cayó un sopor sobre Abram»* (Gn 15[12]), del cual aseveran los Doctores «es el sopor de la profecía». Así pues, siempre que se oían palabras, cualesquiera que ellas fuesen, tratábase de un *sueño,* como en la referencia tan reiterada de Nm 12[6], mientras que en la *visión profética* solamente percibían *parábolas* o comunicaciones de orden intelectual, transmisivas de cosas científicas, semejantes a las que se consiguen mediante la especulación, según expusimos, y eso es lo insinuado en dicho texto. Así pues, de conformidad con esta interpretación, los grados de profecía serían *ocho,* y el supremo y más perfecto, en términos generales, aquél en que el profeta está inspirado *por una visión,* aun cuando sea sólo un *personaje* quien le habla, como queda dicho.

Tal vez me objeciones: «Has contado entre los grados de la profecía aquél en que el profeta pueda oír palabras a él dirigidas por Dios, como es el caso de Isaías y Miqueas; pero, ¿cómo puede ser, si admitimos en principio que todo profeta solamente oye la palabra de Dios por mediación de un ángel, a excepción de Moisés, nuestro Maestro (¡sobre él la paz!), del cual se dice: *«Cara a cara hablo yo con él»* (Nm 12[8])? Has de saber que así es, en efecto, y lo que en este caso actúa como intermediario es la facultad imaginativa, puesto que solamente en el *sueño profético* oye el profeta la palabra de Dios que le habla, mientras que Moisés, nuestro Maestro (¡la paz sobre él!) la escuchaba *sobre el propiciatorio, entre los dos querubines* (Ex 25[22]), sin mediación de la facultad imaginativa. Ya explicamos en el *Mišnê Tôrā* las diferencias de esa profecía, puntualizando el sentido de las expresiones «cara a cara» *(supra), «como habla un hombre a su amigo»* (Ex 33[11]) y otras. Ahí puedes, por tanto, documentarte y no es menester repetir lo ya dicho.

Capítulo 46

[Significación de los detalles en la visión profética]

De un solo individuo es posible deducir una conclusión sobre la totalidad de la especie y averiguar que tal forma pertenece a todos sus componentes. Quiero decir con esto que de una sola forma entre las que se dan en las relaciones de los profetas podrás concluir sobre todas las de la misma especie.

Tras esta observación previa has de saber que, así como uno se figura en sueños haber viajado a tal o cual país, que allí se casó y residió, le nació un hijo, al que impuso tal nombre, y se encontraba en determinada situación o circunstancias, de igual modo las parábolas proféticas que se hacen ostensibles o se estructura en la visión del profeta cuando la parábola requiere un acto determinado, así como ciertas acciones realizadas por él, intervalos de tiempo que se citan por vía parabólica entre los diversos actos, así como los traslados de un lugar a otro, todo eso, repito, no existe más que en la visión profética, ni son acciones reales para los sentidos externos. Algunas de esas cosas se refieren en los libros proféticos de un modo categórico, dado que, supuesto se trata en todo el conjunto de una visión profética, no era menester repetir en cada detalle de la parábola que ocurría en la visión profética. Así el profeta declara: *«Y Yhwh me dijo»,* sin necesidad de manifestar que era en un sueño; pero el vulgo piensa que tales acciones, desplazamientos, preguntas y respuestas, todo ello, en suma, se ha realizado dentro de la percepción sensorial, y no en visión profética. Te traeré a la memoria un ejemplo sobre el cual nadie pudo equivocarse, y añadiré otros de la misma especie, de los cuales podrás deducir algunos más no mencionados. Está claro y fuera de todo error posible lo que dice Ezequiel: *«Me hallaba yo en mi casa, y estaban delante de mí los ancianos de Judá,* etc. *El espíritu me levantó entre la tierra y el cielo, y en visión divina me llevó a Jerusalén»* (Ez 8[1-3]). Igualmente, cuando dice: *«Levantéme y salí al campo»* (*ibíd.* 3[23]), se trata pura y simplemente de las *visiones* de Dios, como se indica a propósito de Abraham: *«Y sacándole fuera»* (Gn 15[5]), lo cual se efectuó *en una visión* (*ibíd.* v. 1). De modo semejante se dice: *«Y me puso en medio de un campo»* (Ez 37[1]), tiene lugar, asimismo, en las *visiones* de Dios. Ezequiel en la visión por la que fue introducido en Jerusalén, se expresa así: *«Y mirando vi un agujero en la pared, y me dijo: Hijo de hombre, horada la pared. Horadé la pared y apareció una puerta»* (*ibíd.* 8[7-8]). Así como comprendió en las *visiones* de Dios que se le ordenaba horadar el muro, a fin de penetrar por él y contemplar lo que allí se operaba, y seguidamente, como él mismo refiere en esas mismas divinas visiones, en-

tró por el boquete y vio lo que vio, todo ello en profética visión, de igual modo, cuando Dios le dice: *«Toma una tableta de arcilla,* etc., *échate después sobre tu costado izquierdo,* etc., *toma también trigo, cebada,* etc.» (*ibíd.* 4[1-4-9]), y, asimismo, cuando se le ordena: *«Y empléala como navaja de barbero para raerte cabellos y barba»* (*ibíd.* 5[1]), todo ello en visión profética, pareciéndole que realizaba actos que se le había mandado realizar. Nada más lejos de Dios que hacer de los profetas objeto de irrisión para los necios o motivo de escarnio, ni de intimarles la realización de actos demenciales. Por añadidura, ello implicaría una orden de desobediencia de la Ley, pues, siendo sacerdote, se habría hecho doblemente transgresor por cada lado de la barba y cabellera. Pero todo ello fue en visión profética. Igualmente, cuando se dice: *«Como anduvo Isaías, mi siervo, desnudo y descalzo»* (Is 20[3]), se trata de proféticas visiones. Solamente los débiles mentales creen que en todos estos pasajes el profeta cuenta se le había intimado tal cosa y la había ejecutado; por eso relataría que se le había mandado horadar el muro emplazado en el monte del Templo, a pesar de hallarse en Babilonia, añadiendo que efectivamente lo horadó, según consigna *(supra).* Sin embargo, expresamente corrobora que fue en visiones divinas. Lo propio ocurre con Abraham en estos términos: *«Habló Yhwh a Abram en visión, diciéndole»* (Gn 15[1]), y en la misma visión profética se estampa: *«Y sacándole fuera le dijo: Mira al cielo, y cuenta las estrellas»* (v. 5). Es evidente que en la visión profética le parecía ser transportado fuera de donde se encontraba, hasta ver el cielo, y entonces se le decía: *«cuenta las estrellas».* Tal es el relato, como ves. Lo mismo digo de la orden intimada a Jeremías, de esconder el cinturón en el Eufrates; lo escondió, y al cabo de mucho tiempo fue a buscarlo y lo halló putrefacto y deshecho. Todo esto son parábolas en visión profética, puesto que Jeremías no emigró de la tierra de Israel a Babilonia, ni había visto el Eufrates. Análogamente, el texto de Oseas: *«Toma por mujer una prostituta y engendra hijos de prostitución»* (Os 1[2]), y todo el relato del nacimiento de los hijos y los nombres *Tal* y *Tal,* que les fueron impuestos; todo ello sucede en visión profética, y, una vez constatado que son simples parábolas, no hay razón para pensar se haya plasmado en realidad un detalle cualquiera, salvo que se nos aplique lo dicho: *«Y toda revelación es para vosotros como palabras de libro sellado»* (Is 29[11]). Otrosí me parece que en el caso de Gedeón el relato del *vellón* y otros fue en visión, a buen seguro. Con todo, no lo llamaría yo de un modo absoluto *visión profética,* debido a que, no habiendo alcanzado Gedeón la categoría de profeta, ¿cómo podría llegar a hacer milagros? Su máximo mérito fue figurar entre los Jueces de Israel, pero situado entre los personajes de rango inferior, como ya expusimos[(68)]. Todo ello sucedió en sueño semejante al de

---

68 *Vid. supra,* cap. 41.

Labán y el de Abimélec anteriormente citado. Asimismo, lo que dice Zacarías: *«Híceme, pues, pastor del rebaño de la matanza, ciertamente las más pobres, y tomé dos cayados»* (Zc 11^7), y lo que sigue, a saber: el salario reclamado con suavidad, la aceptación de éste, el dinero contado, arrojado en el tesoro (*ibíd.* vv. 12 y 13); todo eso parecíale en visión profética que se le intimaba hacerlo, y lo efectuó de esa forma, o en sueño profético. Esto es cosa indubitable, que nadie puede ignorar, salvo quien confunda lo posible con lo imposible.

De lo que dejo expuesto podrás conjeturar lo no mencionado: todo pertenece a la misma especie y método, todo es *visión profética.* En consecuencia, siempre que se afirma que en tal visión hizo, oyó, salió, entró, o bien, dijo, le fue dicho, se levantó, se sentó, subió, bajó, viajó, preguntó, fue interrogado, todo ello es en visión profética. Incluso en el caso de que las acciones apuntadas hayan durado mucho tiempo y se refieran a determinadas épocas, a tales individuos y a ciertos lugares, averiguado por ti que tal acción encaja en una parábola, tendrás por cierto se efectuó en visión profética.

Capítulo 47

[*Hipérboles y metáforas en los profetas*]

Queda patente y manifiesto, sin género de duda, que los Profetas se expresan en su mayoría por medio de parábolas, porque el instrumento, a tal efecto, es la facultad imaginativa. Asimismo importa saber algo sobre las metáforas y las hipérboles, dado que a veces aparecen en los libros proféticos. Si se las toma literalmente, sin percatarse de que se trata de una hipérbole o exageración, o se entienden en el sentido llano de las palabras, según su acepción primitiva, sin reparar en que se trata de una *metáfora,* daría lugar a absurdos. Los Doctores ya advirtieron: La Escritura emplea un lenguaje ponderativo, es decir, la *hipérbole,* y como demostración aducen certeramente estas expresiones: *«Son grandes sus ciudades, y las murallas de éstas se alzan hasta el cielo»* (Dt 1^{28}). En la hipérbole se inscribe esta locución: *«Porque el pájaro del cielo lleva la noticia»* (Ecls 10^{20}). Igualmente se dice: *«...cuya talla iguala la de los cedros,* etc.» (Am 2^9). Semejante estilo se encuentra con frecuencia en el lenguaje de todos los profetas en el área de las expresiones hiperbólicas y ponderativas, al margen de la rigurosidad y exactitud.

Sin embargo, no pertenece a este tipo lo que la Torá afirma de ‘Og:

«su lecho, un lecho de hierro, etc.» (Dt 3[11]), porque *'ères* designa el «lecho», al igual que en Cnt 1[16]: *«Nuestro lecho* (o pabellón) *verdeguea ya.»* Ahora bien, la yacija de una persona no corresponde a la medida exacta de ésta, porque no es un vestido que la cubre, sino que siempre es mayor que el individuo en ella decumbente, por lo regular un tercio más de la talla del mismo. Por consiguiente, si la longitud de una cama es de nueve codos, la estatura de quien sobre ella se acueste, de conformidad con la proporción habitual de las mismas será de unos seis codos, o poco más. La expresión *«codos humanos» (l. cit.)* significa conforme a la medida cubital corriente, a saber, entre el común de los mortales, y no según la de 'Og, dado que ordinariamente todo individuo tiene los miembros proporcionados. Se significaba, por tanto, que la estatura de 'Og alcanzaba el doble de una persona normal o algo más, lo cual no deja de ser una anomalía entre los individuos de la especie, pero no en modo alguno imposible.

En cuanto a lo que la Torá consigna respecto a la edad de ciertas personas, mi opinión es que la indicada alcanzó, solamente ella, la longevidad en cuestión, en tanto que las demás no rebasaban la natural y corriente. La anomalía en tal individuo procedía de diversas causas, en su dietética o régimen especial, o bien se trata de un milagro. No cabe otra explicación.

Igualmente se impone una gran atención respecto a la *metáfora.* Unas claras y patentes, sin dificultad para nadie, *v. gr.: «Montes y collados prorrumpirán en gritos de júbilo ante vosotros, y todos los árboles del campo batirán palmas»* (Is 55[12]), metáfora evidente, lo propio que: *«Hasta los cipreses se alegraron de ti,* etc.» (*ibíd.* 14[8]), parafraseado por Jonatán ben Uzîel: «Hasta los príncipes se han regocijado por ti, los opulentos», enucleando una alegoría, al igual que en la expresión: *«la nata de las vacas y la leche de las ovejas»* (Dt 32[14]). Tales metáforas son extremadamente numerosas en los Libros proféticos: unas son patentes hasta para el vulgo, pero otras no. Así, nadie pondrá en duda que estas palabras: *«Yhwh te abrirá sus tesoros,* etc.» (Dt 28[12]) encierran una metáfora, dado que Dios no tiene un tesoro que contenga la lluvia, al igual que en las siguientes: *«Abrió las puertas del cielo, y llovió sobre ellos el maná»* (Sal 78[23-24]), ninguno imaginará haya en el cielo una puerta con sus hojas, sino que eso se expresa por vía de *semejanza,* que es una de las modalidades de la metáfora. Análogamente han de entenderse los siguientes textos: *«Se abrieron los cielos»* (Ez 1[1]); *«O bórrame de tu libro, del que Tú tienes escrito»* (Ex 32[32]); *«Borraré de mi libro»* (*ibíd.* v. 33); *«Sean borrados del libro de la vida»* (Sal 69[29]). Todo ello ha de entenderse a modo de *similitud,* no que Dios tenga un libro, en que escriba y borre, como el vulgo se figura, sin percatarse de que ahí va implicada una metáfora. Todo ello es de la misma categoría, y lo que no he citado ponlo al nivel de lo estampado en este capítulo, separa y distingue discretamente las co-

sas, y comprenderás lo expresado mediante alegoría o por metáfora, o bien por hipérbole, y aquello otro enunciado exactamente a tenor de la acepción primitiva. Así te resultarán diáfanas y patentes todas las profecías, tus creencias te aparecerán razonables, bien ordenadas y gratas a Dios, pues solamente la verdad le es placentera a Él (¡exaltado sea!), como la mentira le es odiosa. No se embrollen ideas y pensamientos de manera que llegues a admitir opiniones inaceptables, alejadas de la verdad, que tú tomes por religión. Los preceptos religiosos son verdad cabal, debidamente entendidos, conforme a lo dicho: *«Justos son por la eternidad tus testimonios»* (Sal 119[144]), y también: *«Soy yo Yhwh, que hablo justicia»* (Is 45[19]). A través de estas consideraciones, eludirás el concepto de unos entes que Dios no ha creado y unas ideas corrompidas, algunas de las cuales arrastran a la irreligión y a admitir en Dios una deficiencia, como son las circunstancias de corporeidad, atributos y pasiones, conforme dejamos expuesto[(69)], a menos que conceptúes esos discursos proféticos como mentira. Todo el mal que a eso conduce arranca de la negligencia de las cosas que hemos puesto de relieve, pero también son *secretos de la Torá,* y aunque solamente hemos hablado al respecto de un modo sumario, fácil será, por lo que antecede, conocer sus pormenores.

Capítulo 48

[*Dios, Causa primera, presentado como actuando directamente en las causas secundarias, en el lenguaje escriturario*]

Es de absoluta evidencia toda cosa creada tiene necesariamente una causa próxima que la ha producido; ésta, a su vez, otra, hasta llegar a la Causa primera de todas las cosas, es decir, la libre voluntad de Dios. Por esta razón se omiten a veces en los discursos de los Profetas todas esas causas intermedias, atribuyendo al Creador directamente tal acto individual plasmado, afirmando que Él (¡exaltado sea!) lo ha realizado. Todo esto es sabido y ya hemos hablado sobre ello, así como otros entre los verdaderos filósofos, y tal es el sentir de todos nuestros teólogos.

Tras esta observación preambular, atiende a lo que voy a exponer en el presente capítulo y penétrate bien, aparte de la atención general que debes prestar a los capítulos de este Tratado. El asunto que voy a exponerte es el siguiente. Has de saber que todas las causas próximas, que ori-

69 *Vid.* I parte, cap. 55 y *passim.*

ginan lo originado, sean cuales fueren, esenciales o naturales, arbitrarias o accidentales y fortuitas, entendiendo por arbitrarias las que dimanan del libre albedrío humano, e incluso si la causa es debida a la voluntad de un animal cualquiera, todas estas causas, repito, se atribuyen a Dios en los Libros proféticos, y en su estilo se afirma simplemente de tal hecho que Dios lo ha realizado, ordenado o dicho. Para todas estas cosas se emplean los verbos *decir, hablar, ordenar, llamar, enviar,* y ése es el punto sobre el cual he querido llamar tu atención en el presente capítulo. En efecto, dado que Dios, según lo estatuido, ha movido la apetência de un determinado animal irracional, como Él es quien hizo que el animal racional estuviera dotado de libre albedrío y de voluntad, y Él es, en definitiva, quien ha determinado el curso de las cosas naturales, puesto que el *azar* no es más que un excedente de lo natural, según queda expuesto, y generalmente participa de la naturaleza, del libre albedrío y de la voluntad, debe decirse, por todo eso, de lo resultante de esas causas, que es Dios quien ha ordenado tal cosa, o ha dicho que ésta sea. De todo lo cual voy a citar ejemplos, a los que podrás asimilar aquello que no haya explicitado.

Hablando de las cosas naturales, que constantemente siguen su curso, como es la nieve, que se derrite cuando el aire está cálido, y el agua del mar, agitada cuando el viento sopla, se dice: *«Manda Su palabra y las derrite»* (Sal 147[18]); *«Él mandó surgir un viento huracanado y encrespó las olas»* (*ibíd.* 107[25]); y de la lluvia que cae: *«Y aun mandaré a las nubes que no lluevan sobre ella,* etc. (Is 5[6]).

Sobre aquello que tiene por causa el libre albedrío del hombre, cual es la guerra que un pueblo poderoso promueve contra otro, o un individuo que se apresta a causar un daño a alguien, incluso simplemente injuriándole, se dice: *«Yo mando a mi ejército consagrado para la guerra, y llamo a mis valientes para cumplimentar mi ira»* (Is 13[3]), refiriéndose a la tiranía del impío Nabucodonosor y sus ejércitos. Y en otro lugar: *«Yo le mandaré contra una gente impía»* (*ibíd.* 10[6]). En el episodio de Semeí, hijo de Guera, se lee: *«Si Yhwh le ha dicho: Maldice a David»* (II Sm 16[10]). Sobre el justo José, liberado del calabozo, se declara: *«Mandó el rey que lo soltasen»* (Sal 105[20]). Acerca de la victoria de medos y persas sobre los caldeos, se afirma: *«Y mandaré contra Babel bieldadores que la bielden»* (Jr 51[2]). En la historia de Elías, cuando Dios previene a una mujer para que le alimente, le advierte: *«Ya he dado orden a una mujer viuda para que te mantenga»* (I R 17[9]). El piadoso José proclama: *«No sois vosotros los que me habéis traído aquí; es Dios»* (Gn 45[8]).

A propósito de aquello que tiene como causa el arbitrio de un animal, movido por sus necesidades como tal, se dice: *«Dio Yhwh orden al pez»* (Jn 2[11]), porque Dios fue quien excitó en él tal apetencia, no que le convirtiera en profeta o se le manifestara. Análogamente, se estampa a

propósito de las langostas que aparecieron en días de Joel, hijo de Petuel: *«Pues es fuerte el ejecutor de Sus palabras»* (Jl 2[11]). Otrosí se afirma sobre las fieras que penetraron en la tierra de Edom, cuando fue devastada por Senaquerib: *«Él mismo ha echado a suertes entre ellos, y su mano la ha repartido con la cuerda de medir»* (Is 34[17]). Aun cuando ahí no se haya empleado ninguno de los términos *decir, ordenar, enviar,* el sentido es netamente idéntico, y has de juzgar de igual modo las expresiones de análoga factura.

En cosas eventuales, de puro azar, se dice, como en el caso de Rebeca: *«Y sea la mujer del hijo de tu señor, como lo ha dicho Yhwh»* (Gn 24[51]). En la historia de David y Jonatás se lee: *«Vete, porque es que Yhwh quiere que te vayas»* (I Sm 20[22]); y en la de José: *«Dios me ha enviado delante de vosotros»* (Gn 45[7]).

Ves claramente cómo respecto a la disposición de las causas, sea ella cual fuere, por leyes naturales, accidente, libre albedrío o arbitrio animal, se emplean como expresiones *ordenar, decir, hablar, enviar* y *llamar*. Tenlo bien en cuenta y recapacita en cada pasaje cual conviene, y entonces se eliminarán muchos absurdos, y reconocerás el genuino sentido de tal pasaje, que podría parecer alejado de la verdad.

Con esto he llegado al término de lo que había planeado exponer tocante a la profecía, sus parábolas y expresiones. Todo ello será objeto de un nuevo tratado. Vamos a elucidar otros asuntos con la ayuda del Todopoderoso[(70)].

FIN DE LA SEGUNDA PARTE DE LA GUIA DE PERPLEJOS

---

[70] Munk insinúa que a través de estas palabras de M. parece adivinarse se proponía volver sobre esta materia. Sabemos —dice— que había dado comienzo a una obra especial *Sobre la Profecía*. Como quiera que sea, aquí solamente manifiesta ha dado fin a lo que intentaba exponer en el presente Tratado, y la continuación del mismo (en su III parte), con otros diversos temas.



TERCERA PARTE

INTRODUCCION
A LOS SIETE PRIMEROS CAPITULOS

En el nombre de Yhwh, Dios del universo

Hemos indicado reiteradamente que el objetivo primordial del presente Tratado es elucidar lo elucidable en el *Ma'ăśèʰ Bᵉ-rē'šît* o «relato de la Creación» y el *Ma'ăśèʰ Merkābāʰ* o «relato del carro celestial» [1], con vistas a aquéllos para quienes fue compuesto. También hemos expuesto que estos temas pertenecen a los misterios de la Ley, y bien sabes tú, asimismo, que nuestros Doctores (¡bendita sea su memoria!) reprenden a quienes los divulgan, manifestando incluso paladinamente que quien vela los misterios de la Ley, diáfanos y patentes a los espíritus especulativos, recibirá una gran recompensa. Al final del tratado *Pᵉsāḥîm,* sobre la significación de la frase: «Pues su ganancia será para quienes habitan ante Yhwh, para nutrirlos hasta la saciedad», y *li-mᵉkassèʰ 'ātîq* («vestirlos con esplendor»), lit. *«para lujosos vestidos»* (Is 23[18]), añaden: «Y para quien encubre las cosas reveladas por el Anciano longevo, a saber, los misterios de la Ley. Entiende, si te precias de inteligente, la enseñanza que han querido inculcarnos con esto. Ya expusieron en otros lugares la profundidad del *Ma'ăśèʰ Merkābāʰ*, y su inaccesibilidad a la mente del vulgo, y está claro que incluso lo patente a quienes han sido admitidos a comprenderlo, la religión prohibe enseñarlo si no es de viva voz, a quien posea determinadas cualidades y limitándose a los primeros elementos [2]. Tal es la razón de por

¹ *Vid.* Introducción a la I parte, y cap. 2 de la II. En cuanto a los destinatarios de la obra, aparte del primero y principal, son los lectores inteligentes e instruidos, «capaces de comprender las explicaciones dadas con simples medias palabras o alusiones». Para la mejor comprensión de esos dos temas fundamentales y su cotejo con la interpretación cristiana, remitimos a los comentarios de esta Exégesis, muy numerosos en español y otras lenguas.

² *Vid.* I parte, cap. 34.

qué esa ciencia se ha ido extinguiendo en nuestra comunidad, al extremo que ni poco ni mucho queda de ella. Era natural que así sucediera, dado que tal conocimiento solamente se transmitía de un Doctor a otro, y no fue puesta por escrito.

Siendo así, ¿cómo me ingeniaría yo para despertar la atención sobre lo que me ha parecido bastante claro o es para mí de absoluta evidencia, según mi leal saber y entender? Como quiera que sea, negarme a exponer lo que aparece diáfano para mí al respecto, de manera que fenezca conmigo tal conocimiento, habría significado en mí una gran cobardía para contigo y cualquier «perplejo»; en cierto modo equivaldría a substraer la verdad a quien le es debida, y envidiar al heredero por su herencia, extremos ambos reprensibles. Hemos afirmado asimismo que la religión nos prohíbe desvelar esta materia, aparte de lo que el simple juicio nos impone. Aparte de que no pasa de conjetura e hipótesis lo que me parece atisbar al respecto; no se trata de una revelación divina que me haya hecho patente la autenticidad de tal significación, ni recibí de ningún maestro la excogitada por mí, sino que son los textos de los libros proféticos y los dichos de los Doctores, junto con los principios especulativos de que estoy en posesión, los que se trata de algo fuera de duda. No descarto, sin embargo, la posibilidad de que pudiera ser de otro modo y se haya querido indicar otra cosa.

Así, pues, guiado por la recta reflexión y la ayuda divina, he optado por la actitud que seguidamente apuntaré: explicarte lo que dijo el profeta Ezequiel (¡sobre él sea la paz!) de manera que a quien escuche tal interpretación nada añado a lo que he expresado por el texto, como si me limitara a traducir las palabras de una a otra lengua o resumir el sentido obvio del texto; pero si lo examina con esmero el destinatario de este Tratado, que haya entendido correctamente cada capítulo, todo el sentido le parecerá claro, como lo es para mí, y nada ha de quedarle envuelto en el misterio. Tal es el postrimer objetivo asequible para el provecho de cada uno, sin lanzarse a una exposición paladina de esta materia, del orden que fuere, como sería procedente.

Tras esta advertencia preliminar, presta atención a los capítulos siguientes sobre tan noble, sublime y relevante asunto, que es *soporte del que todo pende y columna en que todo se sustenta.*

Capítulo Primero

[*Interpretación de las cuatro «caras» de los* ḥayyôt, *«seres vivientes» en la visión de Ezequiel*]

Notorio es que entre los hombres hay individuos cuyo rostro se asemeja al de algún animal [3], al extremo de que puede verse tal individuo cuya faz se diría semejante a la del león, tal otro cuya cara ofrece parecido con la del toro, y así sucesivamente, y a tenor de las formas pariguales a las de los rostros de los animales, reciben sobrenombres los individuos. Así, las expresiones: *faz de buey, faz de león, faz de águila* (Ez 1^{10}), designan todas ellas semblantes humanos pariguales a las formas de esas especies. Dos pruebas te lo demostrarán. Es la primera que tras decir *ḥayyôt* en general: *«Su aspecto era éste: tenían semejanza humana»* (*ibíd.* v. 5), agrega de cada uno de ellos que presentaban *faz de hombre, faz de águila, faz de león* y *faz de buey.* La otra prueba es la explicación dada en la segunda *Merkābā*^{h}, tendente a aclarar cosas que en la primera habían quedado obscuras; así dice: *«Cada uno tenía cuatro aspectos: el primero, de querubín; el segundo, de hombre; el tercero, de león, y el cuarto, de águila»* (*ibíd.* 10^{14}). Explicita, pues, que al decir primeramente: *faz de buey,* es la *faz de querubín,* entendiendo por tal a un hombre joven, y análogamente han de considerarse las dos restantes faces. El omitir aquí la *faz de buey* es para llamar la atención sobre cierta etimología, a que ya hicimos alusión [4]. No sería lícito afirmar se trata de la percepción de otras formas, puesto que al final de esta descripción advierte: *«Eran los mismos seres que había visto bajo el Dios de Israel junto al río Kebar»* (*ibíd.* 10^{20}). Queda elucidado lo que en primer término debíamos aclarar.

Capítulo 2

[*Explicación de la primera visión de Ez 1:* ḥayyôt, *«seres vivientes», y* ’ôfannîm, *«ruedas»*]

Cuenta que vio cuatro *ḥayyôt,* cada uno de ellos con cuatro faces, cuatro alas y dos manos, y el conjunto estructural de cada *ḥayyā*^{h} era una

[3] Instructiva observación de M. sobre fisonomía humana comparada con la animal, de la que hay tantos ejemplos en el lenguaje y literatura de todos los países.

[4] *Vid.* II parte, cap. 43.

figura de hombre, conforme se dice: *Tenían semejanza humana»* (Ez 1[5]), porque sabido es que las manos humanas están estructuradas, sin duda alguna, para realizar con ellas cualquier obra de arte. A continuación consigna que *«sus pies eran rectos»,* es decir, sin articulaciones: tal es el sentido de «pie recto», según su acepción literal. De igual manera dicen nuestros Doctores: *«Sus pies eran rectos,* lo cual nos enseña que en las alturas nada se asienta.» Penétrate bien asimismo de esto. Después indica que las plantas de los pies, órganos de la marcha, no eran como las de un pie humano, pero las manos, sí como las de los hombres, en tanto que los pies eran redondos, *«igual que la planta de un pie vacuno»* (v. 7). A seguida consigna que entre estos cuatro pares de *ḥayyôt* no había intersticio ni espacio, unidos como estaban unos con otros, conforme a la expresión: *«se tocaban las alas del uno con las del otro»* (v. 9). Pero añade que, aun hallándose conjuntados unos con otros, sus faces y sus alas aparecían separadas por arriba: *«Sus faces y sus alas estaban desplegadas hacia lo alto»* (v. 11). Fíjate bien en la expresión *«hacia lo alto»,* porque solamente los cuerpos mostrábanse unidos, en tanto que sus faces y sus alas se hallaban separadas, pero solamente por arriba; por tal motivo explicita el detalle que hemos consignado (v. 11). Después destaca que eran brillantes: *«igual que brasas, encendidas como antorchas»* (v. 13). Esto es, en suma, todo lo que se dice de los *ḥayyôt* en orden a su configuración, substancia, forma, alas, manos y pies.

Después va describiendo cómo son los movimientos de estos *ḥayyôt:* no había giro, ni desviación, ni curva, sino movimiento uniforme, según se dice: *«Todos marchaban de frente»* (v. 12), de conformidad con la aseveración que cada uno de los *ḥayyôt* seguía la dirección de su faz, lo cual expresa en estos términos: *«Cada uno iba cara adelante»* (v. 9). Por consiguiente, deja bien claro que cada *ḥayyā*^{h} marcha solamente en la dirección de su semblante. Pero bien quisiera saber yo cuál de ellos, dado que tenían varios. En lo cierto es que no avanzaban los cuatro en una misma dirección, pues si así no fuera, no le habría atribuido a cada uno su movimiento particular afirmando que *«cada uno iba cara adelante».* Nos advierte, asimismo, que la manera de moverse de estos *ḥayyôt* era un movimiento rápido, y de idéntica manera se retrotraían, lo cual expresa diciendo: *«Los ḥayyôt iban y volvían»* (v. 14) *(rāṣṣô' wā-šôb),* pues *rāṣô* es infinitivo del verbo *rāṣā,* y *šôb,* del verbo *šāb.* No emplea los verbos *hālōk wā-bô',* «ir y venir», sino que dice consistía su movimiento en correr y retrotraerse, lo cual explica mediante un símil, diciendo: «como el aspecto del relámpago», *bāzāq,* equivalente a *bārāq.* Dice, pues, *semejantes al relámpago,* cuyo movimiento parece el más rápido de todos y se extiende con celeridad, lanzándose desde un determinado lugar, y seguidamente, con idéntica rapidez se retira y torna reiteradamente a su punto inicial. Jonatán ben Uziel explica así los susodichos términos *rāṣô' wā-šôb:* «Daban la vuelta al mundo y se retro-

traían, como una sola criatura, raudos como la aparición del relámpago.» Agrega el profeta que si bien el *ḥayyāʰ* ejecuta ese movimiento cursivo y retroactivo, no se trata de una acción automática, sino de algo diferente, cual es la intención divina. Por eso atestigua que el lado hacia donde, según ésta, debía moverse, era el mismo en que se orientaba ese veloz movimiento expresado por «iban y volvían». Por eso dice de los *ḥayyôt: «Todos marchaban de frente, adonde les impelía el espíritu, sin volverse para atrás»* (v. 12). El término *rûᵃḥ* («soplo, espíritu»), no significa aquí «viento», sino «intención», como ya expusimos (I, 40) a propósito de este polivalente; por eso dice que el *ḥayyāʰ* avanza en la dirección hacia donde le marca la intención divina. El mencionado Jonatán ben Uziel (¡la paz sobre él!) dio a este pasaje análoga interpretación: «Allá iba a donde era la voluntad *(raʻăwāʰ)* que fuesen, sin desviarse de su marcha»; mas como estas palabras podrían entenderse en el sentido de que podría Dios, en el futuro, querer que el *ḥayyāʰ* marchara en tal dirección, y así sucediera en efecto, o bien en tal otra opuesta a la primera, y así fuera, el profeta insiste en la aclaración de este punto obscuro diciéndonos no hay tal, y que *yihyèʰ* («será») tiene aquí el sentido de *hāyāʰ* («fue»), caso frecuente en hebreo. En conclusión, el rumbo con que Dios quiso que el *ḥayyāʰ* marchara, estaba prefijado, y a él se sujetaba, de acuerdo con el beneplácito divino, constante en orden a esa dirección. Para explicar esta idea y completar lo dicho, se expresa así en otro versículo: *«Hacia donde los impelía el espíritu a marchar, marchaban, y la intención* (lit. las ruedas) *era que constantemente marchasen»* (v. 20). Percátate bien de tan notable explicación. También esto pertenece a la forma del movimiento de los cuatro *ḥayyôt*, tras describir sus figuras.

Seguidamente aborda una nueva descripción, diciendo que contempló otro cuerpo debajo de los *ḥayyôt,* conjuntado a ellos, el cual estaba unido con la tierra, formando igualmente cuatro corporeidades, dotado asimismo de cuatro faces. No le adscribe figura alguna en absoluto, ni humana ni de ningún otro animal; declara simplemente que son cuerpos grandes, formidables y espantosos, sin atribuirles forma alguna especial, consignando son todo ojos. Son los que denomina *'ôfannîm* («ruedas») en estos términos: *«Y, mirando a los vivientes, descubrí junto a cada uno de ellos con sus cuatro caras, una rueda que tocaba la tierra»* (v. 15). Por consiguiente, da a entender era un solo cuerpo, una de cuyas extremidades contactaba con los *ḥayyôt* y la otra, con la tierra, y que ese *'ôfan* ostentaba cuatro faces. Y prosigue: *«Las ruedas parecían de turquesa, eran todas iguales»* (v. 16). Así, pues, tras de haber hablado de un *'ôfan,* menciona *cuatro,* indicando claramente que las cuatro faces que mostraba el *'ôfan* son los cuatro *'ôfannîm,* y agrega que la forma de éstos era una e idéntica, en estos términos: *«las ruedas eran todas iguales».* Declara seguidamente sobre esos *'ôfannîm* que ensamblaban unos con otros, y lo expresa así: *«Su aspecto y contextura eran*

como si un 'ôfan *se hallara en el interior de otro»* (v. 16), formulación que no aparece empleada respecto a los *ḥayyôt,* dado que no usa para ellos el término *tôk* («dentro, medio»), sino adheridos uno con otro, al decir: *«se tocaban las (alas) del uno con las del otro»* (v. 9), en tanto que de los *'ôfannîm* afirma estaban *conjuntados,* como si se encontrara uno en el interior del otro. En cuanto a que el cuerpo entero de los *'ôfannîm* estaba *«lleno de ojos»,* quizá quiera significar que *realmente* aparecían así; mas también es posible indique ostentaban multiplicidad de colores, como en este pasaje: *«Y tenía un color (w^e-'ênô) como de bedelio»* (Nm 11^7), o incluso expresar «similitud», según encontramos en los antiguos maestros de la lengua, cuando dicen: *«k^e-'ên š^e-gānûb», «k^e-'ên š^e-gāzûl»,* que significa: «semejante a lo robado», «semejante a lo arrebatado», o, finalmente, circunstancias y cualidades diversas, como en el siguiente pasaje: *«Quizá Dios mirará b^e-'ênî* («mi ojo»), es decir, «mi estado» (II Sm 16^{12}). Tal es la descripción que presenta de los *'ôfannîm.* Respecto a su movimiento declara, asimismo, no hay en ellos curvatura, ni giro, ni desviación, sino movimientos rectos, invariables. Dice así: *«Cuando avanzaban, dirigíanse hacia los cuatro lados* [5], *y no se volvían al caminar»* (v. 17). Y añade que estos cuatro *'ôfannîm.* no se movían por sí mismos, como los *ḥayyôt,* ni tenían en sí absolutamente ninguna otra moción sino la recibida por impulso externo. Insiste reiteradamente en esta idea, que reafirma una y otra vez, declarando motores de los *'ôfannîm* a los *ḥayyôt,* de manera que, metaforizando, la relación de *'ôfan* con *ḥayyā^h* es equivalente a ligar un cuerpo inerte a las patas delanteras o traseras de un animal: siempre que éste se mueva, se pondrá en movimiento la madera o piedra ligada a los miembros del mismo. Dice así: *«Al ir los vivientes, giraban junto a ellos las ruedas, y al levantarse los vivientes sobre la tierra, alzábanse las ruedas»* (v. 19). Y agrega: *«Y las ruedas se elevaban a la vez con ellos»,* y explica la razón: *«porque tenían las ruedas espíritu de vida»* (v. 20). Recalca esta idea, a fin de corroborarla e inculcarla: *«Cuando iban ellos, iban las ruedas; cuando ellos se paraban, parábanse ellas, y cuando se alzaban de la tierra, alzábanse, porque había en las ruedas espíritu de vida»* (v. 21). El orden de estos movimientos es el siguiente: los *ḥayyôt* se movían en la dirección a donde, conforme a la intención divina, debían moverse, y, con el movimiento de los *ḥayyôt,* movilizábanse al par los *'ôfannîm,* siguiéndoles, por estar unidos, no es que éstas se movieran espontáneamente hacia aquéllos. Describe ese orden en los siguientes términos: *«Hacia donde los impelía el espíritu,* etc.» (*supra,* v. 20). Ya te indiqué la paráfrasis de Jonatán ben Uziel (¡la paz sea sobre él!), cuando dice: «Adonde era Su voluntad, etc.»

---

[5] «Es decir, los *'ôfannîm,* o sea los cuatro elementos, se dirigían cada uno a su lugar natural: la tierra hacia el centro del mundo, el fuego hacia la circunferencia, el agua y el aire hacia lugares intermedios entre el centro y la circunferencia» (Mk).

Terminada la descripción de los *ḥayyôt,* sus formas y movimientos, y tras ocuparse de los *'ôfannîm* situados bajo los *ḥayyôt,* a los cuales aparecen unidos y cuyo movimiento siguen, aborda una tercera percepción, volviendo a otra descripción, cual es aquello que hay sobre los *ḥayyôt,* diciendo que sobre estos cuatro se expandía un *firmamento,* sobre éste *un a modo de trono,* y sobre éste, *una figura semejante a un hombre* (v. 26).

Tal es en su conjunto la descripción que hace de la visión que tuvo junto al río Kebar.

Capítulo 3

[*Explicación de la segunda visión de Ez 10; los* Kᵉrûbîm]

Tras de exponer Ezequiel (¡la paz sea sobre él!) la descripción del *Merkābāʰ*, tal como se refiere al principio del libro, acaecióle por segunda vez la misma percepción, al ser transportado a Jerusalén, y ahí nos explaya cosas no explicadas la primera. Así, substituye el término *ḥayyôt* por *Kᵉrûbîm,* y nos indica que los *ḥayyôt* primeramente mencionados son también ángeles, es decir, los *Kᵉrûbim* [6]. Así, dice: *«Al moverse los querubines, se movían las ruedas a su lado, y cuando ellos alzaban las alas para levantarse de la tierra, las ruedas a su vez no se apartaban de su lado»* (10^{16}). Y confirma la conexión entre ambos movimientos, como hemos indicado. Seguidamente expone: *«Eran los mismos seres que había visto bajo el Dios de Israel junto al río Kebar, y supe que se llamaban querubines»* (v. 20). Repite, pues, la descripción de las mismas formas y los mismos movimientos, aclarando que los *ḥayyôt* son los *Kᵉrûbîm,* y viceversa. Expone después, en esta segunda descripción, otra idea, a saber: que los *'ôfannîm* son *galgal·lîm: «A las ruedas* —dice— *como yo lo oí, las llamaban torbellino»* (v. 13). Expone respecto a los *'ôfannîm* una tercera idea acerca de éstos: *«Cuando se movían, iban a sus cuatro lados y no se volvían atrás al marchar»* (v. 11). Indica, pues, que el obligado movimiento de los *'ôfannîm* se realizaba hacia el lugar a donde se movía su cabeza, es decir, como había explicado: *«hacia donde era la intención* (divina) *que se dirigieran».* Seguidamente añade una cuarta idea referente a los *'ôfannîm* en estos términos: *«Y las ruedas estaban todo en derredor llenas de ojos, y todos cuatro* (querubines) *tenían cada uno su rueda»* (10^{12}), cosa que no había manifestado anteriormente. Otrosí, en esta segunda visión, dice, refirién-

6 «Es decir, que las esferas son los seres encargados por el Creador de ejercer una determinada acción sobre el mundo sublunar. *Vid.* la definición dada por el autor al término *ángel* en la II parte, cap. 6. Los querubines representan, como los *ḥayyôt,* las esferas celestes» (Mk).

dose a los *'ôfannîm:* su carne, su cuerpo, sus manos y sus alas *(ibíd).* En un principio no había indicado que los *'ôfannîm* tuvieran carne, ni manos, ni alas, sino simplemente que eran cuerpos. Finalmente, sin embargo, llega hasta afirmar tienen carne, manos y alas, aunque sin atribuirles forma alguna. En esta segunda visión expone asimismo que cada *'ôfan* está en relación con un *k^{e}rûb,* y dice: *«Una rueda al lado de uno y otra al lado de otro querubín»* (v. 9). Por último afirma que los cuatro *ḥayyôt* son uno solo, debido a la conexión de unos con otros: *«Era el mismo viviente que había visto bajo el Dios de Israel junto al río Kebar»* (v. 20). Análogamente designa a los *'ôfannîm* diciendo: *«Y descubrí una rueda que tocaba la tierra»* (1^{15}), aun siendo, como él mismo indica, cuatro *'ôfannîm* (1^{16}, 10^{9}), y eso por la conexión de unos con otros y porque *«eran todas iguales»* (1^{16}).

Tales son las explicaciones que añade respecto a la forma de los *ḥayyôt* y *'ôfannîm,* en esta segunda visión.

Capítulo 4

[*Opinión de Jonatán ben Uziel sobre los* 'ôfannîm]

Debo llamar tu atención acerca de la idea adoptada por Jonatán ben Uziel (¡la paz sobre él!). Ante la explícita afirmación: *«A las ruedas ('ôfannîm), como yo lo oí, las llamaban torbellino» (galgal,* «rueda, esfera») (10^{13}), afirmó categóricamente que *'ôfannîm* son los cielos, y tradujo siempre *'ôfan,* por *galgala',* y *'ôfannîm,* por *galgalaya'.* Para mí, sin duda alguna, lo que le reafirmó en tal interpretación fue lo dicho por Ezequiel (¡la paz sea sobre él!) (1^{16}), acerca de los *'ôfannîm,* que eran como del color del *taršîš* («turquesa»), atribuido, como es notorio, a los cielos; pero al encontrarse con el texto: *«Y, mirando a los vivientes, descubrí junto a cada uno de ellos una rueda que tocaba la tierra»* (1^{15}), que indica, sin duda alguna, están los *'ôfannîm* sobre la tierra, le resultó difícil tal interpretación. Insistiendo, no obstante, en ella, explica aquí el término «tierra» como «superficie celeste», que es un suelo respecto a lo encimero de tal superficie, y tradujo *«un 'ôfān que tocaba la tierra»* por «encima de la elevación del cielo». Debe entenderse tal como es su interpretación. Paréceme le indujo a ello su creencia (¡la paz sobre él!) de que *galgal* designa primitivamente el cielo. Pero, a mi ver, la cosa es como sigue: el término *galgal* expresa la idea de «girar»; así: *«Y te haré rodar desde lo alto de las rocas»* (Jr 51^{25}); *«removió la piedra»* (Gn 29^{10}). Por tal motivo se dice: *«Como el remolino de polvo por el huracán»* (Is 17^{13}), porque gira, y es también la razón de llamarse el cráneo *«gulgō-*

let», porque tiende a la forma redondeada. Como toda esfera gira rápidamente, cualquier objeto esférico denomínase *galgal*, y por tal motivo se ha llamado a los cielos *galgal·lîm*, por ser redondos, es decir, esféricos, y, en sentido tropológico, dicen los Doctores (sobre el hado): «Es un *galgal* que da vueltas.» Por idéntica razón se llama *galgal* a la polea. Por consiguiente, cuando Ezequiel dice: *«A las ruedas, como yo lo oí, las llamaban torbellino»*, para indicarnos su figura, pues no se les atribuye ninguna otra configuración ni forma, sino simplemente *galgal·lîm* («esferas»). En cuanto a su afirmación de que eran como el *taršîš* (1^{16}), lo explica asimismo en la segunda descripción, diciendo de los *'ôfannîm: «A la vista parecían las ruedas como de turquesa»* (10^{9}), que Jonatán ben Uziel (¡la paz sea sobre él!) traduce: «semejante a una piedra preciosa». Ahora bien, tú sabes que Onqelos se sirvió de esta misma expresión para traducir: *«como un pavimento de baldosas de zafiro»* (Ex 24^{10}), en estos términos: «como obra de una piedra preciosa». No hay, por tanto, diferencia entre «como el color de una piedra preciosa» y «como obra de la blancura del zafiro». Entiéndelo bien. No extrañarás que, citada la interpretación de Jonatán ben Uziel (¡la paz sea sobre él!), propusiera yo otra diferente. Comprobarás que muchos entre los Sabios, e incluso comentaristas, discrepan de su interpretación respecto a determinadas expresiones y materias numerosas tratadas por los Profetas. ¿Y cómo no había de ser así en éstas, tan obscuras? Por otra parte, yo no te coacciono en pro de mi interpretación: trata de comprender su verdadero sentido a través de las observaciones que te he formulado, y penétrate bien de la mía. Dios sabe cuál de las dos interpretaciones es la auténtica.

Capítulo 5

[*Las tres percepciones en la visión de Ezequiel:* ḥayyôt, 'ôfannîm *y seres superiores; opiniones de los Doctores*]

Una de las cosas en que debes fijar preferentemente tu atención es la expresión del profeta: *«visiones* (de parte) *de Dios»* (Ex 1^{1}); no dice «visión», en singular, sino «visiones», porque fueron varias, de diferentes especies, a saber: tres percepciones, de los *'ôfannîm*, de los *ḥayyôt* y del hombre situado sobre éstos. De cada percepción dice: *«Vi»;* de la de los *ḥayyôt: «Vi, y he aquí que venía del septentrión un viento impetuoso»* (v. 4); de la de los *'ôfannîm: «Vi los ḥayyôt* ("vivientes")», y respecto a la percepción del hombre situado en rango superior a los *ḥayyôt*, dice: *«Vi como el color del*

ḥašmal[7], etc., *y de cintura abajo,* etc.» (v. 27). Aparte de estas tres veces, en la descripción del *Merkābā*^{h} no consigna la expresión: «Vi.» Los Doctores de la *Mišnā*^{h} ya explicaron este punto, y ellos fueron quienes llamaron mi atención al respecto, al advertir que solamente está permitido explanar las dos primeras percepciones, a saber, de los *ḥayyôt* y de los *'ôfannîm;* pero de la tercera, la del *ḥašmal* y lo relacionado con la misma, únicamente han de enseñarse los *primeros elementos.* Sin embargo, nuestro santo doctor es de opinión que todas tres percepciones entran en la denominación de *Ma'ăśè*^{h} *merkābā*^{h}, y no debe enseñarse de ellas más que dichos elementos primeros (o títulos capitulares). Su referencia sobre el particular es como sigue: «¿Hasta dónde el *Ma'ăśè*^{h} *merkābā*^{h}? R. Meir: Hasta el último: Y vi» (Ez 1^{27}). R. Iṣḥaq: Hasta *ḥašmal;* desde el primer «Y vi» (v. 4) hasta esa palabra está permitido enseñarlo, y a partir de ahí solamente los primeros elementos. Algunos afirman: Desde (el primer) «Y vi» hasta *ḥašmal* se exponen los primeros elementos, y a partir de ahí, sólo si se trata de un sabio capaz de comprender por sí mismo; de lo contrario, no. Ves claramente, por sus palabras, se trata de percepciones distintas, marcadas por la fórmula «Y vi» triplicada, tres grados diferentes de percepción, y que la última, de la que se dice: *«Y vi como el fulgor del ḥašmal»* («metal resplandeciente») (v. 27), a saber, la figura del hombre bipartito, del cual se declara: *«de cintura arriba y de cintura abajo» (ibíd.),* es la postrera y más elevada de las percepciones. También existe discrepancia entre los Sabios sobre si está permitido enseñar mediante cualquier alusión, quiero decir en la *transmisión de los primeros* elementos, o si es cosa absolutamente prohibida, aun por medio de éstos, la enseñanza de esta tercera percepción, abordable solamente al *sabio que comprende por sí mismo.* Igualmente, como puedes observar, existe disenso entre los Doctores, respecto a las dos primeras percepciones, a saber, de los *ḥayyôt* y de los *'ôfannîm,* sobre si está permitido explanarlos de modo explícito, o solamente los primeros elementos, mediante alusiones y expresiones enigmáticas.

Debes asimismo fijar tu atención en el orden de esas tres percepciones. Situó en cabeza la de los *ḥayyôt,* por razón de su primacía en nobleza y causalidad, según se dice: *«Porque tenían las ruedas espíritu de vida»* (1^{20}), como también por otros motivos. Tras los *'ôfannîm,* la tercera percepción, de rango más elevado que los *ḥayyôt,* como queda expuesto. La razón de esto es que ambas percepciones preceden forzosamente, en el estudio, a la tercera, deducida de las otras.

---

[7] En el cap. 7, *infra,* el autor aduce varias explicaciones de este término, *ḥašmāl,* que, curiosamente, coincidiendo con el origen griego «ambar», se ha adoptado en el hebreo moderno para designar la «electricidad».

Capítulo 6

[*Esencial semejanza entre la visión de Ezequiel y la de Isaías*]

Advierte que el tema grave y elevado, cuya enseñanza acometió Ezequiel (¡la paz sea sobre él!), movido por espíritu profético, para nuestro adoctrinamiento, es el mismo que sumariamente nos expuso Isaías (¡la paz sobre él!), sin necesidad de entrar en esos detalles. *«Vi al Señor* —dice— *sentado sobre su trono alto y sublime, y sus haldas henchían el templo. Había ante Él serafines»* (6^{1-2}). Ya nos explanaron todo esto los Doctores (¡bendita sea su memoria!), llamando nuestra atención al respecto. Afirman que la percepción alcanzada por Ezequiel es la misma que obtuvo Isaías. La han comparado a dos hombres, ciudadano el uno y nómada el otro, que hubieran visto al rey cabalgando: el urbano, sabiendo que los habitantes de la ciudad dominan el arte de la equitación regia, excusa narrarlo, limitándose a decir: «He visto al rey»; el otro, en su deseo de hacer la descripción a los campesinos, ignaros de su equipo, detalla su arte de cabalgar, alarde de sus tropas, sus servidores y cuantos cumplimentan sus órdenes. Es una observación de suma utilidad. He aquí sus palabras en el tratado *Hăgîgāʰ:* «Todo lo que vio Ezequiel lo contempló Isaías; pero éste se parece a un ciudadano que ha visto al rey, y Ezequiel, a un campesino que también le ha visto.» Es posible que ese texto fuera interpretado por su autor conforme a lo que he dicho al principio, a saber: que los contemporáneos de Isaías no necesitaban les explicase aquellos detalles, y les bastara con que les dijera: *«Vi al Señor,* etc.», mientras que los exiliados precisaban de esos pormenores. Mas también puede ser que el autor pensara era Isaías más perfecto que Ezequiel, y la percepción que conturbó a éste y le pareció terrible era para Isaías tan conocida que no requería una explicación en forma especial, tratándose de cosa bien conocida de los perfectos.

Capítulo 7

[*Observaciones sobre diversos aspectos en la visión de Ezequiel*]

Entre el cúmulo de cosas que precisan investigación figura la conexión de la percepción de la *Merkābāʰ* con el año, mes y día, así como del

lugar. Se impone, por tanto, inquirir una razón; no cabe pensar sea cosa sin sentido. Entre lo que debe considerarse, como clave del conjunto, está: *«Se abrieron los cielos»* (Ez 1[1]) [8], tan frecuente en el lenguaje de los Profetas (¡bendita sea su memoria!), y me refiero al empleo metafórico de «abrir» y «abrir las puertas», p. e.: *«Abrid las puertas»* (Is 26[2]); *«Abrió las puertas del cielo»* (Sal 78[23]); *«Levantaos, eternos portales»* (Id 24[9]); *«Abridme las puertas de la justicia»* (Id 118[19]), y tantos más.

Otro punto en que debes asimismo reparar es que, aun siendo indubitablemente toda esta descripción una visión profética, según se afirma: *«Y fue allí sobre él la mano de Yhwh»* (Ez 1[3]) [9], con todo, el lenguaje en las diversas partes de la narración difiere notablemente. Así, al mencionar los *ḥayyôt,* dice: *«una semejanza de cuatro seres vivientes»* (v. 5), no simplemente: «cuatro vivientes». Igualmente: *«Sobre las cabezas de los vivientes había una semejanza de firmamento»* (v. 22), y *«Había una piedra de apariencia de zafiro a modo de trono»* (v. 26), y asimismo: *«Una figura semejante a un hombre» (ibíd.).* En todos estos lugares emplea la palabra «semejanza»; pero, al hablar de los *'ôfannîm,* no dice «semejanza de un *'ôfan,* ni semejanza de *'ôfannîm»,* sino que enuncia netamente una forma de existencia real, tal cual es. No te engañe la expresión: *«Las cuatro eran iguales»* (v. 16), porque no presenta la misma construcción ni el mismo sentido al que hicimos alusión. En la postrera visión confirma esta idea y la explica. Menciona el firmamento de un modo absoluto, empezando por él con detalles en estos términos: *«Y miré y vi encima del firmamento que estaba sobre las cabezas de los querubines una como piedra de zafiro, que aparecía sobre ellos como una semejanza de trono»* (10[1]). Habla aquí, pues, de un modo absoluto del firmamento, pero no dice: «semejanza del firmamento», como al asignarle lugar «sobre la semejanza de los *ḥayyôt».* Respecto al trono, consigna que *«aparecía sobre ellos* (los querubines) *como una semejanza de trono» (supra),* lo cual indica que primeramente había percibido el firmamento, y después se le apareció sobre él «la semejanza de un trono». Entiéndelo bien.

Otro punto al que debes prestar atención es que en la primera visión refiere tenían los *ḥayyôt* alas y manos humanas, mientras en esta segunda, donde aclara que éstos eran querubines, al principio únicamente vio sus alas y después, en su visión, les aparecieron manos de hombre: *«Mostróse entonces en los querubines una figura de mano de hombre bajo sus alas»* (10[8]), donde el término «figura» está tomado en la misma acepción de «semejanza», y su situación es «bajo sus alas». Entiéndelo bien. Considera asimismo

---

[8] «Las palabras: '*Se abrieron los cielos*' —aclara el autor— son la clave de todo el relato de Ezequiel, porque, siendo evidentemente metafóricas, e indicando la emanación del espíritu divino, muestran que en todo este relato se trata de una visión profética y no de cosas perceptibles por los sentidos» (Mk).

[9] *Vid. supra,* II parte, principio del cap. 41.

cómo, hablando de los *'ôfannîm*, dice expresamente: *«y con ellos se alzaron las ruedas»* (10^{19}), aun sin atribuirles forma alguna.

Otrosí afirma: *«El esplendor que le rodeaba todo en torno era como el arco iris que aparece en las nubes en día de lluvia: ésta era la apariencia de la imagen de la gloria de Yhwh»* (1^{28}). Conocida es la verdadera naturaleza y esencia del arco iris descrito: es la más extraordinaria comparación en punto a alegoría, debido indudablemente a una virtualidad profética [10]. Entiéndelo bien.

No menos digno de atención es que bisecciona la «figura humana situada sobre el trono», en parte superior, «como el color del *ḥašmal*, y la inferior, "semejanza de fuego"» (Ez 1^{27}, 8^{2}). Los Doctores han explicado la voz *ḥašmal* como compuesta de dos conceptos, *ḥaš* y *mal*, es decir, la «rapidez», indicada por *ḥaš*, y «cortar», expresada por *mal*, pretendiendo combinar dos ideas diferentes mediante la alusión, por vía alegórica, a dos lados, superior e inferior. Nos ofrecen asimismo una segunda explicación, alegando se deriva de «hablar» y «callar»: «unas veces callan —dicen ellos—, otras, hablan», derivando la noción de «callar» de *«Mucho tiempo callé»* (Is 42^{14}), con alusión a las dos ideas mediante un vocablo sin sonido. Al decir: «ora callan, ora hablan», indudablemente apuntan a algo creado. Advierte, pues, cómo nos han declarado con ello que dicha «figura humana bajo el trono», bipartita, no es un símil referido a Dios (¡exaltado sea!), superior a toda composición, sino a cosa creada. Así dice el profeta: *«Era la apariencia de la imagen de la gloria de Yhwh»* (1^{28}). Ahora bien, la «gloria de Yhwh» no es Él mismo, como reiteradamente dejamos expuesto. En consecuencia, todo cuanto alegóricamente presenta en estas percepciones no es sino la «gloria» del Señor, o sea la *Merkābā*[b], y no *Quien lo cabalga,* porque Él (¡exaltado sea!) es metafóricamente irrepresentable. Entiéndelo bien.

Como ves, en este capítulo yo también te he presentado los «primeros elementos», que, si tú los combinas, te brindarán un conjunto provechoso en orden al tema. Si atentamente repasas todo cuanto sobre el mismo dejamos expuesto en este capítulo, entenderás lo más o la totalidad de esta materia, salvo pequeños detalles y repeticiones, de oculto sentido, que quizá un estudio más profundo ilumine, sin que nada quede en el arcano. No esperes, por tanto, tras este capítulo, ni una sola palabra más acerca de esta materia, ni explícita ni alusivamente, pues ya está dicho todo cuanto al respecto decirse podía, y demasiado temerariamente me he adentrado. Abordaremos, pues, otros temas, de los que espero enuclear en este Tratado.

---

[10] Munk en una extensa nota advierte que Moisés de Narbona y, siguiéndole, Šem Ṭób, han tratado de explicar este pasaje, bastante oscuro, de una manera excesivamente rebuscada, y él, «sin pretender haber adivinado el verdadero sentido», propone una explicación (*vid.* t. III, p. 36).

Capítulo 8

[*La materia y sus imperfecciones. Consideraciones varias*]

Todos los cuerpos que nacen y perecen solamente están sujetos a corrupción por parte de la materia; en cambio, por lo que atañe a la forma, considerada en sí misma, no están sometidos a corrupción, sino que son permanentes. ¿No ves que todas las formas específicas son perpetuas y perennes? La corrupción únicamente alcanza a la forma accidentalmente, es decir, en cuanto unida a la materia. La verdadera naturaleza de la materia implica su ineludible asociación a la *privación,* y por ello excluye cualquier forma (individual), y perpetuamente se despoja de una para revestirse de otra [(11)].

Salomón (¡la paz sobre él!) con su sabiduría lo expresó maravillosamente, al comparar la materia con una casada adúltera (cfr. Pr 6[26]), porque no pudiendo existir absolutamente la materia sin forma, es como la enmaridada, jamás exenta del vínculo marital y nunca libre. Pero la infiel, a pesar de estar casada, constantemente busca otro varón para reemplazar a su consorte y pone en juego toda clase de astucias hasta conseguir de él lo que conseguía de su marido. Tal es la condición de la materia, sea cual fuere la forma que posea, la cual no hace sino prepararla para recibir una nueva, y por su parte no cesa de moverse para despojarse de la forma actual, con el fin de conseguir otra, y lo propio acaece luego de lograda ésta.

Está claro, por ende, que toda destrucción, corrupción o imperfección se origina de la materia; así, por ejemplo, en el caso de la deformidad de un hombre, sus miembros, configurados en oposición a su naturaleza, como igualmente la debilidad, interrupción o perturbación de todas sus funciones, sin que importe sea *a nativitate* o por accidente, todo es consecuencia de su forma. Igualmente, todo animal muere o enferma a causa de su materia, no de su forma. Todas las faltas y prevaricaciones humanas son motivadas por su materia, no por su forma, mientras que todas sus virtudes proceden de su forma. Si, por ejemplo, la percepción de su Creador, su concepción de todas las cosas inteligibles, el refrenamiento de su pasión o cólera, su reflexión acerca de lo que debe preferir o lo que debe evitar, todo ello es efecto de su forma. Por el contrario, el apetito desordenado de comer, beber, entregarse al acto sexual, como igualmente la cólera y demás vicios morales que en el hombre radican, todo dimana de su materia. Dado que evidentemente así es y la divina Sabiduría dispuso la imposibilidad de que pueda existir materia sin forma, como tampoco

---

[11] Para la mejor inteligencia de este capítulo, *vid.* I parte, cap. 17.

forma alguna sin materia, y era necesario, en consecuencia, que esta nobilísima forma humana, «imagen y semejanza de Dios», conforme expusimos, estuviera ligada a esta materia terrestre, túrbida y tenebrosa, causante de toda imperfección y corrupción, le otorgó —me refiero a la forma— poder, dominio, gobierno, soberanía y control sobre la materia, de manera que la subyugue, reprima sus impulsos y la restituya, dentro de lo posible, a su mejor y más armoniosa condición.

En esto hay categorías entre los humanos. Ciertos individuos se esfuerzan siempre en la preferencia por lo más noble, aspirando a la inmortalidad, conforme lo requiere la nobleza de su forma, y solamente piensan en la concepción de las cosas inteligibles, lograr una idea exacta de todo y unirse con el divino intelecto, que sobre ellos se infunde y por el cual esta forma existe. Siempre que los impulsos de la materia los arrastran a lo inmundo y notoriamente vergonzoso, experimentan dolor y confusión por su claudicación, se sonrojan y deprimen por su derrota y luchan con todas sus fuerzas por aminorar ese bochorno y liberarse de él, comoquiera que sea. Es como aquél a quien el soberano irritado hubiera mandado, para envilecerle, transportar fiemo de un lugar a otro. Semejante individuo tratará por todos sus medios de ocultarse en el tiempo de su vilipendio y procurará tal vez transportar un poco a corta distancia para no ensuciarse las manos y vestidos, y que nadie le vea. Así proceden los hombres libres. El esclavo, en cambio, sentirá satisfacción y le parecerá que no le han impuesto un trabajo excesivo; echa todo su cuerpo sobre el fiemo y suciedades, se manchará el rostro y las manos y hará alarde públicamente riéndose y aplaudiendo. Tales son asimismo las varias condiciones de los hombres. Como ya dijimos, hay ciertos sujetos para quienes todos los incentivos de la materia constituyen ignominia, fealdad e imperfecciones ineludibles, principalmente el tacto, que, como afirmó Aristóteles, representa una cosa vergonzosa para nosotros y es el determinante de nuestra apetencia de la comida, bebida y acto sexual. Es menester, por tanto, restringir todo esto, en lo posible, retraerse, dolerse al ponerlo en práctica, no hablar ni discursear sobre ello ni formar reuniones para tales menesteres. Más aún, el hombre debe dominar todos esos impulsos, reducirlos cuanto pueda y atenerse a lo indispensable. Ha de proponerse como ideal el propio del hombre en cuanto tal, a saber, la concepción de las cosas inteligibles, cuyo objeto supremo y más noble es comprender, hasta donde fuere asequible, a Dios, sus ángeles y restantes obras. De tales hombres se ha dicho: *«Yo dije: Sois dioses, todos vosotros sois hijos del Altísimo»* (Sal 82[6]). Esto es lo que del hombre se exige, quiero decir lo que constituye su finalidad. En cuanto a los otros, separados de Dios por un velo, la muchedumbre de los ignorantes, es lo contrario: se abstienen de todo pensamiento y reflexión sobre lo inteligible, y cifran su ideal en el sentido que

constituye nuestra mayor ignominia, es decir, el tacto, de manera que sólo piensan y cavilan sobre la comilona y voluptuosidad. De estos seres miserables, entregados a la gula y lascivia, se dijo: *«Se ahogan en vino, titubean los licores»* (Is 28^{7}); *«Porque todas las mesas están llenas de vómitos e inmundicias, no hay lugar para más»* (v. 8); *«Y mujeres los dominan»* (*ibíd.* 3^{12}), el polo opuesto de lo exigido de ellos desde el principio de la Creación: *«Buscarás con ardor a tu marido, que te dominará»* (Gn 3^{16}). Asimismo se pinta su violenta pasión en estos términos: *«Relinchan ante la mujer de su prójimo»* (Jr 5^{8}); *«Todos son adúlteros»* (*ibíd.* 9^{1}). Por tal motivo, Salomón (¡la paz sea sobre él!) dedicó todo el libro de los Proverbios a las admoniciones sobre la fornicación y la bebida embriagante, vicios ambos que son objeto de la cólera divina y desviados de Dios, de los cuales se dijo: *«Pues no son de Yhwh»* (Jr 5^{10}); *«Quítalos de mi presencia; que se vayan»* (*ibíd.* 15^{1}).

En cuanto al pasaje: *«La mujer virtuosa, ¿quién la hallará?,* etc.» (Pr 31^{10}), toda esta alegoría es diáfana. Si alguien está en posesión de una materia buena y conveniente, que no le sojuzgue ni perturbe su equilibrio, es un don divino. En conclusión, fácil es, como dejamos dicho, controlar la materia pertinente; pero, si no es tal, tampoco resulta imposible dominarla mediante el ejercicio. A eso tienden las exhortaciones de Salomón y otros; igualmente, las prescripciones de la Ley y sus interdicciones tienen por objetivo dominar las apetencias todas de la materia. Por tanto, quien aspire a ser un hombre de verdad, no una bestia con figura y rasgos humanos, deberá esforzarse por aminorar todos los apetitos de la materia respecto a comida, bebida, sexualidad, cólera y todos los demás vicios derivados del apetito concupiscible y del irascible, avergonzarse de ellos, y ponerles limitaciones en su alma. Respecto a lo preciso, como son la comida y bebida, se atendrá a lo más provechoso para la necesidad de nutrirse, no al placer. Deberá asimismo cercenar la conversación y tertulia al respecto. Ya sabes la aversión de nuestros Doctores a los «banquetes no rituales», y que los virtuosos, como Pinḥás ben Yaîr, jamás comían acompañados; nuestro Santo Doctor le invitó a una refección con él, y rehusó. Tocante a la bebida, su norma es similar a la de la comida, dada su idéntica finalidad. Una reunión con objeto de embriagarse has de mirarla como más ignominiosa que una pandilla de gente desnuda exhibiendo sus vergüenzas y satisfaciendo sus necesidades a plena luz en un mismo lugar. Y se explica. Tal excreción obedece a una necesidad ineludible, pero embriagarse constituye un acto que libremente ejecuta el hombre vicioso. El vituperio de descubrir las partes pudendas es convencional, no cuestión de razonamiento; en cambio, corromper inteligencia y cuerpo es cosa que la razón reprueba, por lo cual, quien prefiera ser hombre deberá sentir repugnancia y ni hablar de eso. Por lo que a la sexualidad se refiere, no necesito añadir nada a cuanto expuse en el comentario a *'Abôt* sobre la

repulsión de nuestra sabia y pura Ley al respecto, y la prohibición de hablar, comoquiera que sea, o conversar sobre el particular bajo ningún pretexto. Ya sabes que los Doctores afirman del profeta Eliseo (¡la paz sobre él!) fue llamado «Santo» por su abstención de pensar en eso, al extremo de no sobrevenirle nunca un sueño libidinoso; y el caso de Jacob (¡la paz sobre él!), que «jamás experimentó efusión seminal antes de engendrar a Rubén». Son tradiciones difundidas entre nuestros correligionarios con el fin de inculcarles humana moralidad. No menos conoces este otro dicho: «Los pensamientos sobre el pecado són aún peores que éste.» Tengo una explicación notable al respecto, y es: aquel que comete un pecado, en realidad de verdad no lo ejecuta, como dejo expuesto, sino en virtud de los accidentes anejos a su materia, es decir, que lo perpetra en razón de su *animalidad.* Ahora bien, el pensamiento es una de las facultades del hombre pertenecientes a su forma, y al proyectarlo sobre el pecado, delinque por la más noble de sus dos componentes. La culpa de quien injustamente hace trabajar a un esclavo ignorante no es comparable con la del que lo hace con un hombre libre y distinguido, porque esa forma humana y todas las propiedades consiguientes no deben emplearse sino en aquello que es digno de ellas, para unirse a cuanto hay de más elevado, no para rebajarse al más ínfimo grado.

Ya sabes la severa interdicción entre nosotros del lenguaje obsceno, como debe ser, pues el habla es una de las facultades conferidas al ser humano, un beneficio que le ha sido otorgado, y por el cual se distingue (de los restantes animales), según lo dicho: *«¿Quien ha dado al hombre la boca?»* (Ex 4^{11}). Y el profeta declaró: *«El Señor, Yhwh, me ha dado una lengua ejercitada»* (Is 50^{4}). No debe, en consecuencia, este don, que nos fue concedido para nuestro perfeccionamiento, para aprender y enseñar, emplearse para el mayor vicio y máxima ignominia, al extremo de que profiramos lo que endilgan los ignorantes e impíos gentiles en sus poemas e historias, muy propios para ellos, mas no para aquéllos de quienes se dijo: *«Pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa»* (Ex 19^{6}). Y todo aquel que aplica su pensamiento y su palabra a cosa relativa a ese sentido que para nosotros representa una ignominia, hasta el extremo de pensar más de lo debido en la bebida o acto sexual, o a recitar versos al respecto, abusa del beneficio que le fue dispensado, y se sirve de él para rebelarse contra su benefactor y transgredir sus mandamientos. Es como aquéllos de quienes se dijo: *«La plata que yo pródigamente le di, igual que el oro, se lo consagró a Baal»* (Os 2^{10}).

Puedo asimismo aducir la razón de por qué se llama «lengua santa» a la nuestra; no pienses sea una vana expresión o equivocación, sino realidad. Es que en este idioma sagrado no se creó ningún vocablo para el órgano masculino o femenino de la copulación, ni para el acto mismo de la

generación, ni para el esperma, orina o excrementos. Para todas estas cosas no se inventó término alguno primitivo en la lengua hebrea, sino que se designan con expresiones figuradas o alusivas. La intención ha sido con eso que tales conceptos no conviene mencionarlos, ni ponerles nombres, sino que son cosas que deben silenciarse, y cuando surge la necesidad de citarlos hay que ingeniarse mediante otras palabras, como cuando hay precisión de realizarlos, se impone la máxima reserva. El órgano viril se denomina *gîd* («nervio»), término usado por analogía, como en el texto: *«Es tu cerviz como un nervio de hierro»* (Is 48[4]). También se le llama *šofkā*^{h} («efusorio»), en razón de su función. El femenino, *qōlātāh* («su vientre» o «su estómago»). En cuanto a *rèḥem* («matriz») es la parte de las entrañas donde se forma el feto. *Ṣô'ā*^{h} («excremento») se deriva de *yāṣā'* («salir»); el término para «orina», *máyim ragláyim* («el agua de los pies») [12], y el de esperma, *šikbat zèra'* («acueste seminal»). El acto mismo que origina la generación carece en absoluto de nombre específico, y se le designa por *yiškab* («yace»), *yib'al* («desposa»), *yiqaḥ* («toma sc. esposa»), o *yegle*^{h} *'erwā*^{h} («descubre la desnudez»). No te induzca a error el verbo *yišgal* («cohabitar»), que podrías tomar por la designación del acto. No hay tal, porque *šegāl* (su derivado) es simplemente un apelativo de la joven presta a los requerimientos amorosos, *v. gr.: «La esposa* (o: la reina) *está a tu diestra»* (Sal 45[10]), y el verbo *yišgalênā*^{h} (Dt 28[30]), según el *k*^{e}*tîb* significa: la tomará como mujer para el asunto en cuestión.

En la mayor parte de este capítulo nos hemos desviado del tema de este Tratado para exponer materias morales o religiosas; pero, aunque éstas no se inscriben en el plan de esta obra, nos ha llevado a ellas la natural ilación del discurso.

Capítulo 9

[*La materia, velo de nuestro intelecto*]

La materia es un gran velo que impide ver la *Inteligencia* como realmente es, incluso la más noble y pura, quiero decir la materia de las esferas, *a fortiori* ésta obscura y túrbida que es la nuestra. Por tal motivo, siempre que nuestra inteligencia aspira a ver a Dios, o alguna de las Inteligencias separadas, tropieza con ese velo interpuesto entre ambos entes.

---

[12] Munk hace notar que «en general las observaciones formuladas por el autor sobre la denominación de *lengua santa* se prestan a la crítica, y ya R. Moisés ben Naḥmán las criticó, con razón, en su comentario al Éxodo, cap. 30[13].

A eso se alude en todos los libros proféticos: que un velo nos separa de Dios, y que Él está oculto a nosotros por una nube, o por tinieblas, niebla o nubosidad y alusiones similares a nuestra incapacidad de percibirle, debido a la materia. Tal es el sentido íntimo de: *«Hay en torno de Él nube y calígine»* (Sal 97^{2}), dando a entender que ese obstáculo radica en la opacidad de nuestra substancia, no que Él (¡exaltado sea!) sea un cuerpo rodeado de niebla o nubosidad, que impida verle, como indicaría el sentido literal de la alegoría, la cual se repite asimismo al decir: *«Hizo de las tinieblas un velo»* (Sal 18^{12}); e igualmente cuando Él (¡exaltado sea!) se manifiesta en «espesa nube», y en «tinieblas, nube y obscuridad», ha de entenderse en dicho sentido, dado que todo cuanto se percibe en visión profética es una alegoría para determinada idea. Aun cuando esa grandiosa apoteosis fuese superior a cualquier otra visión profética y al margen de toda analogía [13], no deja de indicar una idea, a saber, Su manifestación (¡exaltado sea!) en *una espesa nube* (Ex 19^{9}). Pero se trata de patentizar que la percepción de su verdadero ser nos resulta imposible, a causa de la caliginosa materia que nos envuelve, y no a Él (¡exaltado sea!), porque Él no es un cuerpo. Sabido es asimismo y reconocido en nuestra comunidad que el día de la asamblea del monte Sinaí fue un día de nubes, bruma y fina lluvia, conforme al texto: *«Cuando tú, oh Yhwh, salías de Seir, cuando subías de los campos de Edom, tembló ante Ti la tierra, destilaron los cielos y las nubes se deshicieron en agua»* (Jc 5^{4}), y no precisamente que Él (¡exaltado sea!) fuera envuelto por la obscuridad, pues junto a Él no hay tal, sino luz resplandeciente, perpetua, cuya efusión domina todo lo obscuro, como se declara en las alegorías proféticas, *v. gr.*: *«Y la tierra resplandecía con el resplandor de Su gloria»* (Ez 43^{2}).

Capítulo 10

[*Los males son privaciones. Dios en relación con el mal*]

Los *mutacálimes,* como ya te indiqué, en orden a lo inexistente solamente se imaginan el no-ser absoluto, pero las *privaciones de capacidad* no las consideran como tales; piensan que la *privación* y la *capacidad,* p. e. la ceguera o la vista, la muerte o la vida, deben ser consideradas como dos cosas opuestas, al igual que el calor y el frío, por lo cual aseveran paladinamente que lo inexistente no precisa de agente, porque sólo el acto re-

[13] *Vid.* II parte, cap. 33.

quiere de modo imperioso un agente, lo cual en parte es exacto [(14)]. Pero, a pesar de esa afirmación, aseguran que Dios es quien ciega y ensordece, y pone en calma a lo que se agita, dado que tales privaciones, según ellos, son realidades.

He de manifestarte mi opinión al respecto, como lo exige la especulación filosófica. Ya sabes que quien aparta el obstáculo es en cierto modo el motor [(15)]; así, si alguien retira una columna de bajo una viga, y ésta se cae por su peso natural, decimos que quien desvió la columna ha puesto en movimiento a la viga. Así se afirma en la *Acroasis*. De igual modo decimos asimismo que quien ha paralizado determinada capacidad, originó tal *privación*, aun cuando ésta no constituya una realidad. Análogamente afirmamos de quien apagó una lámpara por la noche que ha traído las tinieblas, y de quien aniquiló la vista que causó la ceguera, aun cuando tinieblas y ceguera representen privaciones y no precisen de agente. Conforme a esta interpretación han de entenderse las palabras de Isaías: *«Yo soy el que formó la luz y creó las tinieblas, el que da la paz y crea la desdicha»* (Is 45[7]), dado que las tinieblas y el mal son privaciones. Advierte que no dice: «el que hace las tinieblas», ni «el que hace la desdicha», porque éstas no constituyen realidades a las que pueda aplicarse el verbo *'āśā^h* («hacer»), sino que para ambos casos emplea el verbo *bārā'* («crear»), que en la lengua hebrea presupone lo inexistente, *v. gr.: «En un principio creó Dios (bārā'), etc.»* (Gn 1[1]), a saber, «de la nada». La relación de lo inexistente con la acción de un agente es siempre del orden indicado. Y del mismo modo has de entender el texto: *«¿Y quién ha dado al hombre la boca, y quién hace al sordo y al mudo, al que ve y al ciego?»* (Ex 4[11]). También podría interpretarse de esta otra manera: «¿Quién creó al hombre dotado de habla, o le creó privado de ella?», en cuyo caso sería la producción de una materia impropia para recibir tal o cual capacidad, y podría decirse de él que efectuó tal privación [(16)]. Del mismo modo, de quien pudiendo salvar a un hombre de la muerte, se hubiera abstenido de salvarle, podría decirse que le mató [(17)]. Comoquiera, queda claro para ti que en ningún caso puede la acción de un agente vincularse con la privación, y que «efectuar una privación» solamente podrá ocurrir por accidente (o indirectamente), como dejamos expuesto; en cambio, lo que un agente realiza de modo directo es algo

---

[14] «El autor quiere dar a entender que también según los filósofos se puede afirmar que las privaciones en general no precisan de agente, si bien, por otra parte, lo que hace cesar una determinada *capacidad* o cualidad positiva puede considerarse como el verdadero agente de la *privación*, según más adelante se dirá» (Mk).

[15] *Vid.* II parte, Introducción, final de la 18.ª proposición.

[16] «El autor que si aquí parece atribuir a la acción divina las *privaciones*, tales como el mutismo, la sordera y la ceguera, no ha de verse sino una expresión figurada, en el sentido de que Dios, por una acción *indirecta*, hace cesar las *capacidades* de hablar, oír o ver» (Mk).

[17] En otro sentido distinto también se dijo: *«Invitum qui servat, idem facit occidenti»* (Horacio, *Art. Poét.*, v. 467).

que necesariamente existe, sea cual fuere el agente, y ha de referirse a cosa existente.

Tras este preámbulo, recordarás lo que ya hemos probado: que los males solamente lo son en relación con algo, y todo mal en orden a una relación cualquiera consiste en la privación de ésta o de alguna de sus adecuadas condiciones; por eso se dice, en términos generales, que todos los males son privaciones. Por ejemplo, en el hombre la muerte es un mal, implica la inexistencia; igualmente, su enfermedad, pobreza, ignorancia, son males para él, porque son privaciones de su capacidad. Si rememoras todos los casos particulares de esta tesis general, hallarás que en ninguno se desmiente, si no es para quien no acierte a distinguir entre privación y capacidad, ni entre dos contrarios, o quien ignore totalmente la naturaleza de las cosas, como, p. e., aquel que desconozca es la salud en general un cierto equilibrio, del orden de la *relación,* y en la privación de ésta estriba comúnmente la dolencia, y la muerte es la privación de la forma respecto a todo viviente, y del mismo en todo lo que perece, de los demás seres, su destrucción representa la privación de su forma.

Tras estos considerandos, resulta de toda certidumbre que no podría afirmarse en modo alguno obra de Dios (¡exaltado y magnificado sea!) el mal directamente, quiero decir que su intención primaria sea obrar el mal: es inadmisible. Muy al contrario, sus actos todos son el sumo bien, porque Él (¡exaltado sea!) solamente realiza el ser, y todo ente es un bien, en tanto que los males son privaciones, ajenos a toda acción, si no es como expusimos; en cuanto produce la materia en la naturaleza que le es propia, a saber, la de estar asociada a la privación, como es sabido [18], por lo cual es causa de toda corrupción y de todo mal. Por tal motivo, todo aquello a lo que Dios no otorgó esta materia, tampoco perece ni adolece de ninguno de esos males. Por tanto, la verdadera acción divina en toda su integridad es el bien, porque es el *ser.* Por ello el Libro que iluminó las tinieblas del mundo dice textualmente: *«Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho»* (Gn 1 [31]), porque aun el ser de esa materia inferior cuya condición es ir asociada a la privación, que entraña la muerte y todos los males, a pesar de todo también es un bien en orden a la perpetuación de la generación y la permanencia necesaria del ser. De ahí que R. Meîr interprete las palabras *«ser muy bueno»* por: «Y la muerte es un bien», conforme a la idea que hemos expuesto. Recuerda lo que dejo dicho en este capítulo y entiéndelo bien. Así verás con claridad todo lo que dijeron los Profetas y Doctores, a saber: que todo bien procede de la acción directa de Dios. En el *Bᵉ-rēʼšît Rabbâʼ* se lee: «Nada malo desciende de arriba.»

---

18 *Vid.* I parte, cap. 17, y II, principio del cap. 8.

Capítulo 11

[*La ignorancia, en cuanto privación del conocimiento, fuente de los males humanos*]

Esos grandes males que recaen sobre los hombres, por obra de unos y otros, motivados por sus tendencias, pasiones, sentires y creencias, proceden asimismo todos ellos de *privación,* porque todos son debidos a la ignorancia, es decir, la carencia de conocimiento. Como el ciego, por la falta de visión, constantemente tropieza, causando también lesiones a los demás, si no tiene quien le guía por su camino, de igual modo las diversas facciones humanas y cada individuo, en la medida de su ignorancia, se infligen a sí mismos y a los demás graves males, que pesan sobre su linaje. Si estuvieran en posesión de la ciencia, cuya relación con la forma humana es pareja a la de la visión respecto al ojo, sentiríanse refrenados de dañarse a sí mismos y a los otros, por cuanto el conocimiento de la verdad retrae de la enemistad y el odio, y evita que los humanos se hagan daño mutuamente. Ya lo atestiguó quien dijo: *«Habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito,* etc., *la vaca pacerá con la osa,* etc., *y el niño de teta jugará,* etc.» (Is $11^{6\text{-}8}$). Seguidamente da la razón alegando que la causa de la eliminación de esas enemistades, discordias, tiranías, será el conocimiento que los hombres tendrán entonces de la realidad de Dios. Dice así: *«No habrá ya más daño ni destrucción en todo mi monte santo, porque estará llena la tierra del conocimiento de Yhwh, como llenan las aguas el mar»* (*ibíd.* v. 9). Entiéndelo bien.

Capítulo 12

[*El mal no superabunda al bien en el universo. El hombre es el causante de gran parte de los males. Tres clases de éstos*]

Frecuente es la propensión entre el vulgo a creer que en el mundo hay más males que bienes, a tal extremo que la mayoría de los pueblos expresa este pensamiento en no pocos de sus dichos y poemas, afirmando que es raro hallar en el mundo cosa buena, en tanto que los males son numerosos y duraderos. Semejante error no es privativo del vulgo, sino también de algunos sedicentes sabios.

En un famoso libro de Al-Rāzi [19], que tituló *Al-'Ilāhiyyāt* («Cosas divinas o metafísicas»), colmado de extravagancia e inepcias, entre las cuales figura esta tesis: que el mal superabunda al bien y si comparas el bienestar y los placeres temporales del hombre con los dolores, graves sufrimientos, enfermedades, parálisis, contrariedades, penas y calamidades que le sobrevienen, hallarás que su existencia, la del hombre, es un castigo y un gran mal que le ha sido impuesto. Y va asentando esta teoría con el recuento de esos infortunios, a fin de opugnar lo que los partidarios de la verdad creen acerca de la bondad y munificencia de Dios, convencidos de que Él es el Bien absoluto y todo cuanto de Él emana es indudablemente el sumo Bien.

La causa de este total error radica en que ese ignorante y sus congéneres del vulgo solamente consideran el universo a través del individuo humano. Todo iletrado se imagina que el universo entero únicamente existe para beneficio suyo, como si nadie hubiera más que él. En consecuencia, si lo que a él le sucede es contrario a sus deseos, forma el juicio tajante de que lo único real es el mal: pero si el hombre considerara y se representara el cosmos, percatándose de su insignificancia dentro del mismo, la verdad se le mostraría clara y evidente. En efecto, esa imponente locura que los humanos proclaman respecto al cúmulo de males en el mundo, no la reconocen respecto a los ángeles, ni a las esferas, ni a los astros, como tampoco respecto a los elementos, minerales o plantas que de ellos se componen, ni de las diferentes especies animales, sino que sus pensamientos se proyectan únicamente sobre algunos individuos de la especie humana. Si uno ingirió alimentos nocivos y es atacado de lepra, se asombran de que sea atacado de tan grave mal, y de que éste se produzca. Del mismo modo se maravillan si uno por excesos sexuales se queda ciego, y les resulta duro le haya sobrevenido la invidencia, y así otros casos similares. La verdadera tesitura es que todos los individuos del humano linaje existentes, y *a fortiori* los de las restantes especies animales, son como una cosa sin valor en el conjunto del universo permanente, como claramente se dice: *«El hombre es semejante a un soplo,* etc.» (Sal 144^{4}); *«Cuanto menos el hombre, un gusano; el hijo del hombre, un gusanillo»* (Jb 25^{6}); *«Cuánto más de los que habitan moradas de barro,* etc.» (*ibíd.* 4^{19}); *«He aquí que las naciones son como gotas de agua en el caldera,* etc.» (Is 40^{15}), y todos cuantos pasajes de los Libros proféticos hacen referencia a materia tan grave, de tan relevante utilidad para la auténtica valoración del hombre, y que éste no se engañe, convencido de que existe el universo únicamente para él, sino

---

19 Abū-Bakr ben Zakariyya al-Rāzi, uno de los principales médicos del califa abasida Al-Muktadir y autor de numerosos escritos sobre Medicina, Matemáticas y Filosofía, si bien estos últimos no constituyen autoridad, ni son apenas citados. Aparte del presente testimonio, M., en la conocida carta a Ŝ^{e}muel ibn Tibbón, habla con bastante desdén de la obra aquí mencionada.

que, en opinión nuestra, es debido a la voluntad del Creador, y el humano linaje es de la mínima importancia respecto al mundo superior, quiero decir las esferas y los astros. En realidad, por lo que a los ángeles se refiere, no hay punto de comparación: el hombre es simplemente la más noble criatura de las sometidas a contingencia, es decir, entre las de este bajo mundo, o sea de todo lo compuesto de elementos. Siendo así, su existencia es un gran bien y un beneficio de Dios, en razón de las cualidades y perfecciones con que le ha distinguido. La mayoría de los males que recaen sobre los individuos se deben a ellos mismos, esto es, a los imperfectos miembros de la especie humana. Por nuestras deficiencias nos lamentamos e imploramos ayuda; por los males que nosotros mismos nos acarreamos, por propia voluntad, nos dolemos y los atribuimos a Dios (¡lejos tal cosa de nosotros!), conforme Él ha proclamado en Su Libro: *«¿Si destruye, es atribuible a Él? No, a Sus hijos, que son los mancillados,* etc.» (Dt 32[5]). Salomón expone la misma idea diciendo: *«La necedad del hombre tuerce sus caminos, y contra Yhwh se irrita su corazón»* (Pr 19[3]).

La explicación de esto es que todos cuantos males sobrevienen al hombre pertenecen a alguna de las tres clases siguientes:

Clase primera: Son los males que advienen al hombre por razón de la naturaleza de lo sujeto a *nacimiento* y *desaparición,* es decir, por estar dotado de materia; por tal motivo aquejan a ciertos individuos enfermedades y parálisis de carácter innato, o sobrevenidas a consecuencia de alteraciones en los elementos, como son: corrupción del aire, fuego del cielo o seísmos terrestres. Ya explicamos que la Sabiduría divina dispuso no hubiera *nacimiento* sino mediante la *corrupción,* y sin la corrupción *individual,* no tendría lugar el nacimiento *específico* permanente. Está claro que todo es obra de la pura bondad y benevolencia, fuente del bien. Aquel que, siendo carne y hueso, apetezca la inmunidad de impresiones y no estar sujeto a los accidentes de la materia, no desea en realidad, aun sin percatarse, sino la conjunción de dos contrarios, quiere estar y no estar sometido a impresiones. En efecto, si hubiese algo inmune a la impresión, no habría sido generado, y lo existente de él, sería un individuo, no conjunto de los de una especie. Acertadamente dijo Galeno en el Libro III de su Tratado *Sobre las funciones de los miembros:* «No te dejes seducir por la vana ilusión de que pueda formarse de la sangre menstrual y el esperma un animal que no muera ni sufra, que esté en perpetuo movimiento, o sea resplandeciente como el sol.» Esta referencia de Galeno atrae la atención sobre un caso particular de una proposición general, que es la siguiente: todo aquello que puede generarse de una materia cualquiera se forma de la manera más perfecta que le es dable generar a esta materia específica, y la imperfección que pudiera aquejar a los individuos corresponde a la inherente a

cada individuo. Ahora bien, el *summum* asequible a la sangre y el esperma es la especie humana, conforme a su naturaleza bien conocida de ente vivo, racional y mortal; por consiguiente, tal clase de males debe necesariamente existir. Con todo, hallarás que los males de esta especie que sobreviven a los humanos son escasos y raramente ocurren. Encontrarás ciudades que desde hace miles de años no han sido anegadas ni pasto del fuego, millares de personas que nacieron en perfecta sanidad, en tanto que solamente por anomalía nace un ser tarado, o al menos, si alguien objeta el término *anomalía*, rechazando su empleo, constituye una excepción muy rara, que no llega ni al centésimo ni milésimo de los natos en perfecta salubridad.

Clase segunda: Son los males que recíprocamente se infligen los humanos, tales como la tiranía que ejercen unos sobre otros; son más numerosos que los de la primera clase, y sus causas, múltiples y notorias. Proceden asimismo de nosotros, y el aquejado nada puede hacer en contra. Sin embargo, en ninguna ciudad del mundo hallarás que los males de esta clase estén generalizados entre los habitantes de la misma, sino que su existencia es también rara, como el individuo que sorprende por la noche a otro para matarle o robarle. Solamente en las grandes conflagraciones esta especie de males alcanza a cuantioso número de gentes; pero ni aun esto es frecuente en toda la tierra.

Clase tercera: Comprende aquellos males que a cada uno de los humanos le sobrevienen por obra suya, lo cual es corriente. Son mucho más numerosos que los de la segunda clase. De éstos se lamentan todos los hombres, y pocos se encontrarán que no sean responsables de ellos ante sí mismos. Quienes los sufren merecen ciertamente represión, y que se les aplique la sentencia: *«Por vuestra mano ha sido hecho esto»* (Ml 1^{9}). También se dijo: *«Sólo quien quiere arruinarse a sí mismo hace tal cosa»* (Pr 6^{32}), y de esta clase de contrariedades dijo Salomón: *«La necedad del hombre tuerce sus caminos»* (*ibíd.* 19^{3}). En otro lugar declara asimismo, en orden a esta especie de males, que el hombre mismo se acarrea: «Lo que hallé fue sólo esto: *Que Dios hizo recto al hombre, mas ellos se buscaron muchas maquinaciones»* (Ecls 7^{29}). Estos pensamientos son los que le han ocasionado esos males. De esta especie se ha dicho: *«Que no brota del polvo la iniquidad, ni es el suelo el que produce el infortunio»* (Jb 5^{6}). Y a renglón seguido se proclama que el hombre es quien origina esta especie de males, en estos términos: *«Pues es el hombre quien engendra la desventura»* (*ibíd.* v. 7). Esta clase es consecuencia de todos los vicios, quiero decir el apetito desordenado por la comida, bebida y acto sexual tomados abusivamente o sin regularidad, o bien cuando los alimentos son de mala calidad. Tal es la causa de todas las do-

lencias perniciosas del cuerpo y del espíritu. Respecto a las primeras, es evidente; las del alma, por ese régimen nocivo, obedecen a una doble causalidad. *Primera,* la alteración que experimenta el cuerpo influye necesariamente en el alma, como potencia corporal; ya se ha dicho que los hábitos anímicos subsiguen a la complexión del cuerpo. *Segunda,* que el alma se familiariza con las cosas innecesarias y a ellas se acostumbra, de manera que contrae el hábito de apetecer aquello que no es menester para la conservación del individuo ni de la especie. Esta apetencia es cosa que no tiene límites, porque las cosas necesarias son todas restringidas y limitadas, pero lo superfluo no tiene coto. Si deseas poseer vasos de plata, es más agradable que sean de oro; otros los tienen de cristal y tal vez los hay hechos de esmeralda y rubíes, en cuanto tales materias son accesibles. Así, todo hombre ignorante, de torcidos pensamientos, siempre anda triste y apesarado porque le es inasequible el lujo conseguido por otro, y a menudo arrostra grandes riesgos, como viajes por mar y servicio del rey, con el fin de lograr estos lujos inútiles; mas cuando adentrado por esos caminos experimenta contrariedades, se queja del decreto de Dios y Sus preceptos, empieza a murmurar contra la fortuna y se asombra de su poca justicia, porque no le ayudó a conseguir gran riqueza con que agenciarse vino en abundancia para estar siempre embriagado, y numerosas concubinas ataviadas con oro y pedrería de variadas clases, que le sirvan de incentivo para disfrutar del placer sexual más de la cuenta, como si en ello se cifrara el objetivo de la existencia de ese miserable. A tal extremo llega el error del vulgo, hasta recriminar a Dios de incapacidad por haber creado el universo de tal naturaleza, que, según se imaginan, da lugar a estos grandes males, dado que no ayuda a cualquier hombre vicioso a la consecución de su maldad hasta el punto de hacer asequible a su alma perversa la satisfacción de su rastrera pasión, que, como dejamos expuesto, no tiene límites. Por el contrario, los virtuosos y sensatos conocen y penetran la sabiduría que resplandece en el universo, como lo proclamó David (¡la paz sobre él!): *«Todas las sendas de Yhwh son benevolencia y verdad, para los que guardan su alianza y sus mandamientos»* (Sal 25[10]), dando a entender que quienes se acomodan con la naturaleza de las cosas y los preceptos de la Ley, percatados de la finalidad de entrambas, contemplan claramente la bondad y la verdad universal; por ello cifran su ideal en lo que constituye su destino como hombres, es decir, la *percepción.* En cuanto a las necesidades corporales, buscan lo preciso: pan para comer y vestido para cubrirse (cfr. Gn 28[20]), sin lo superfluo, cosa fácil, al alcance de cualquiera con escaso esfuerzo, limitándose a lo preciso. Siempre que veas en ello dificultad e impedimento, es motivado por la superfluidad, porque, empeñados en apetecer lo innecesario, se dificulta aun lo auténticamente necesario, ya que cuanto más se inclina el hombre a lo supervacáneo, más dificultoso

resulta el asunto, gastando fuerzas y bienes en lo innecesario, sin encontrar lo preciso.

Debes considerar nuestras condiciones en orden a la consecución, porque cuanto más indispensable es una cosa al animal, más se encuentra y a más bajo coste; y cuanto menos necesaria, más difícil es de hallar, y a más alto precio [20]. Así, p. e., lo más imprescindible para el hombre es el aire, el agua y el alimento, pero ante todo, el aire, porque si le falta un momento, se muere, en tanto que sin agua puede resistir uno o dos días: el aire, pues, sin duda alguna, lo más halladero y lo más barato. La necesidad del agua es más urgente que la del alimento, pues hay hombres que aguantan sin comer cuatro o cinco días pudiendo beber, y en cualquier ciudad se encuentra agua más abundante y barata que el alimento. Lo propio ocurre con los alimentos: los más indispensables se hallan más fácilmente y más económicos en un mismo lugar que los menos necesarios. En cambio, el almizcle, el ámbar, el rubí, la esmeralda, pienso que ningún sensato opine sean muy necesarios al hombre, salvo para un tratamiento médico, y aun pueden substituirse, al igual que otras cosas similares, por diversas especies de hierbas y polvos.

En eso se hace ostensible la bondad y generosidad de Dios (¡exaltado sea!) para con este débil animal; pero lo más patente es su justicia y equidad respecto a los seres vivientes, porque en el ciclo de nacimiento y corrupción naturales, no se da el caso de que un animal de cualquier especie se distinga de otro individuo de la misma por una facultad particular o por un miembro aditicio, sino que todas ellas, físicas, psíquicas y vitales, al igual que los miembros de que está dotado el individuo, son esencialmente las mismas que posee otro, y si se da en alguno determinada defectuosidad es accidental, debida a una causa extranatural, lo cual es raro, como dejamos expuesto. Entre los individuos conformes en el proceso natural, no existe en absoluto superioridad o inferioridad, sino la resultante de la disposición de las diversas clases de materias, consecuencia necesaria de la naturaleza peculiar de cada especie, cosa que no concierne más a un individuo que a otro. Pero que uno posea numerosas vejigas de almizcle y vestidos adornados de oro, mientras otro carece de esas superfluidades de la vida, no implica injusticia ni violencia. Quien consiguió tal superfluidad no ha logrado ninguna prerrogativa en su substancia: solamente tiene una ilusión falaz o un juguete, ni quien carece de tales superfluidades de la vida es necesariamente un minusválido: *«El que había recogido de más, no tenía nada de más, y el que había recogido de menos no tenía nada de menos, sino que tenía cada uno lo que para su alimento necesitaba»* (Ex 16[18]).

---

[20] Análogas reflexiones, casi en los mismos términos, se encuentran en un pasaje del famoso libro de Bahya ibn Paquda *Deberes morales* (lit. «Deberes de los corazones»), lib. II, final del cap. 6, que M. parece haber tenido presente.

Es lo que suele acaecer en todo tiempo y lugar y, como dejamos expuesto, no hay que parar mientes en ello.

Por las dos consideraciones precedentes reconocerás la bondad de Dios (¡exaltado sea!) para con sus criaturas, haciéndoles encontrar lo necesario según el orden de su importancia y estableciendo la igualdad entre los individuos de una misma especie en la creación. A este respecto el Príncipe de los Sabios dijo: *«Todos sus caminos son justísimos»* (Dt 32[4]), como queda dicho. David, por su parte, dice: *«Es benigno Yhwh para con todos, y su misericordia sobre todas sus obras»* (Sal 145[9]), porque el mayor bien, como dejamos dicho, es la existencia, y la creación de la *facultad directriz* en los animales es un testimonio de Su misericordia, como dejamos expuesto.

Capítulo 13

[*Imposibilidad de hallar humanamente una causa final del universo; no lo es el hombre*]

Las mentes de los hombres perfectos se han sumido con frecuencia en la perplejidad ante la cuestión de cuál sea el objetivo final de este universo. Voy a tratar de evidenciarte que, según todas las escuelas, tal cuestión es ociosa. En mi opinión, todo agente que obra con intención implica necesariamente una finalidad en perspectiva; esto es manifiesto y no precisa demostración, conforme a la especulación filosófica. Es igualmente notorio que lo así realizado con un propósito adquiere el ser, tras la inexistencia. Entre lo plenamente evidente y de todos admitido está la realidad del Ser necesario, que jamás fue ni será inexistente, no necesita agente, como dejamos expuesto [(21)], y, como no fue hecho, vano es buscarle causa final. Por ello no cabe preguntarse: cuál es el postrer objetivo de la existencia del Creador (¡exaltado sea!), dado que no es una cosa creada. Queda claro, por consiguiente, tras estas premisas, que la finalidad únicamente ha de inquirirse en las cosas producidas por un Ser dotado de inteligencia, es decir, en todo lo originado por un intelecto necesariamente ha de indagarse cuál es la causa final; pero huelga tal investigación tratándose de lo innato, según queda indicado.

Tras este preámbulo, comprenderás no ha lugar para escrutar el objetivo final del universo, ni según nuestra opinión, la de quienes profesa-

[21] *Vid.* II parte, Introducción, 20.ª proposición.

mos la temporalidad del cosmos, ni la de Aristóteles, que lo cree eterno. En efecto, de acuerdo con su sentencia respecto a la eternidad del mundo, no cabe perquirir causa final para ninguna parte del universo, puesto que, conforme a su sentir, no ha lugar para plantearse la cuestión de cuál sea la razón última de la existencia de los cielos, ni por qué tiene tal dimensión o tal numerosidad, ni por qué la materia es tal, como tampoco cuál sea la finalidad de tal especie animal o vegetal, dado que, según él, todo dimana de una necesidad eterna e inmutable. Cierto que la ciencia física investiga la finalidad propia de todo ser natural, pero no es ése el objetivo postrimero de que hablamos en el presente capítulo. En efecto, está perfectamente claro en la Física que todo ser de la naturaleza debe tener necesariamente una objetividad, si bien esta causa final, la más noble entre las cuatro, queda oculta en la mayoría de las especies. Aristóteles declara constantemente que la naturaleza nada hace en vano [22], o sea que toda obra de la misma inexcusablemente ha de tener una finalidad. Afirma igualmente que los vegetales fueron creados en beneficio de los animales, como también asevera respecto a diversos otros seres que son unos para otros, aplicable de modo especial a los miembros de los animales.

Considera que la existencia de esta finalidad en el estrato físico indujo a los filósofos a admitir otro principio diferente de la naturaleza, a saber: el que Aristóteles denomina «intelectivo» o «divino», que hace tal cosa para tal otra [23]. Entiende asimismo que, para el hombre imparcial, una de las pruebas más sólidas de la temporalidad del mundo se basa en el hecho, demostrado respecto a los seres naturales, de que todos tienen su finalidad y tal existe para cual, demostración del propósito de un agente intencionado, pero que no se concibe sino en orden a una nueva producción.

Vuelvo al tema del presente capítulo concerniente a la causa final. Digo, pues, que Aristóteles ya declaró que son una sola cosa, en el orden físico, agente, forma y finalidad, es decir, específicamente *una*. Así, p. e., la forma de Zayd es agente generador del individuo 'Amr, su hijo, lo que ella realiza es dar una forma de su especie a la materia de Zayd, y el objetivo postrero de éste es tener una forma humana. Lo propio ocurre, según él, a cada uno de los individuos de las especies físicas sujetas a propagación, porque en ellas las tres causas pertenecen a una misma especie. Todo esto es atinente a la finalidad primera. Sin embargo, la generalidad de los naturalistas piensan que existe necesariamente para cada especie una finalidad última, aunque sea muy difícil reconocerla, y *a fortiori*, la de todo el universo. De las palabras de Aristóteles parece deducirse que, se-

---

22 *«Nihil est sine ratione sufficienti»*, dicen los Escolásticos.

23 «Los filósofos, reconociendo en todas las cosas físicas una causa final, necesariamente han tenido que remontar la serie de las causas y llegar así al último fin, que es el principio *inteligente* o *divino*, causa absoluta de todas esas causas intermedias que existen cada una en favor de otra» (Mk).

gún él, el fin último de esas especies consiste en la perdurabilidad del nacimiento y corrupción, indispensables para perpetuar el devenir de esa materia, de la cual no puede surgir ningún individuo permanente y de la que, no obstante, debe nacer, en definitiva, todo cuanto puede generarse, es decir, lo más perfecto posible, dado que el objetivo final es alcanzar la perfección. Es evidente que lo más perfecto generable de esa materia es el hombre, último y más perfecto de esos entes compuestos. En consecuencia, si se afirma que todos los seres sublunares existen con vistas a él, sería cierto, desde ese punto de vista, es decir, que el movimiento de las cosas mudables se origina en razón de su nacimiento, a fin de lograr la perfección asequible. Ahora bien, no cabría preguntar a Aristóteles, en vista de su teoría de la eternidad del mundo, cuál sea la finalidad de la humana existencia, porque siendo, según él, el fin primero de cada individuo nacido el perfeccionamiento de la forma específica, todo individuo cuyas acciones resultantes de la misma sean perfectas habría alcanzado su finalidad cabal y completa. La meta final de la especie es la permanencia de esta forma mediante la continuidad de nacimiento y corrupción, de manera que siempre se manifieste un nuevo proceso de generación orientado hacia la máxima perfección posible. Está claro, por tanto, que, según la teoría de la *eternidad,* huelga la cuestión de la finalidad última del complejo cósmico.

Hay, sin embargo, quienes piensan, respecto a nuestra creencia de la temporalidad del universo mundo, tras su inexistencia, que tal pregunta es obligada, es decir, inquirir la causa final de todo este universo, y así, son de opinión que la finalidad de todo lo existente es únicamente la presencia del linaje humano, cuyo destino es adorar a Dios, y todo cuanto fue hecho lo fue para él, al extremo que hasta las mismas esferas celestes giran solamente en beneficio suyo y para producir cuanto precisa. Algunos pasajes de los Libros proféticos, literalmente tomados, corroboran esta opinión, *v. gr.: «La formó* (la tierra) *para que fuese habitada»* (Is 45[18]); *«Si no he hecho yo pacto con el día y con la noche, ni he dado leyes a los cielos y a la tierra...»* (Jr 33[25]). Ahora bien, si las esferas existen para el hombre, *a fortiori* todas las especies animales y las plantas. Pero, analizada esta opinión, cual conviene a hombres inteligentes, se reconocerá su fallo. En efecto, si se pregunta a quien profese tal teoría: dado que el objetivo final es la existencia del hombre, ¿habría podido el Creador formarle sin todos esos preparativos, o sólo era generable tras ellos? Si contestaran que eso era posible y que, p. e., Dios habría podido producir al hombre sin la existencia de cielos, cabría preguntarse ¿qué utilidad reportan todas esas cosas, carentes en sí mismas de finalidad propia, creadas únicamente por causa de algo que podría existir sin ellas? Aun admitiendo sea todo ello ordenado al hombre y la finalidad de éste sea adorar a Dios (¡exaltado sea!), como

queda dicho, surge otra pregunta: ¿cuál es el objetivo de tal adoración, dado que no puede acrecentarse Su perfección aunque todas las criaturas le adorasen y le percibiesen del modo más perfecto, y aun cuando nada existiese fuera de Él, ninguna imperfección le alcanzaría? Si a ello se contestara: no se trata de Su perfección, sino de la nuestra, en que se cifra nuestro mayor bien y excelencia, se impondría la siguiente cuestión: ¿cuál es la finalidad de nuestra existencia con tal perfección? Forzosa y necesariamente nos llevaría esta cuestión de la causa final a la siguiente conclusión: «Dios lo quiso», o: «Su sabiduría lo decretó», lo cual es cierto: por eso encontrarás que los Sabios de Israel en su ritual de preces se expresaron así: «Tú has distinguido al hombre desde el principio y le has destinado a comparecer ante Tu presencia. ¿Quién podría preguntarte por qué lo hiciste? Aun si el hombre es justo, ¿en qué Te beneficiará?» [(24)]. Con ello declararon que no hay otra causa final en el universo sino Su sola voluntad. Ahora bien, siendo así, dado que la creencia en la temporalidad nos obliga a admitir que este mundo, sus causas y efectos podrían ser diferentes de lo que son, seguiríase el absurdo de que todo cuanto existe, excepto el hombre, carecería en absoluto de finalidad propia, dado que la única en perspectiva sería el hombre, el cual podría haber existido sin todo ello. Por lo cual, a mi juicio, la única opinión acertada, de acuerdo con las creencias religiosas y de conformidad asimismo con las nociones especulativas, es que no ha de aceptarse existan todos los seres por causa del hombre, sino que todos los demás han sido creados con su propia razón de ser y no con vistas a otra cosa. Así, tampoco cabría plantear la cuestión de la finalidad de las especies todas de entes, aun para quienes admitimos la temporalidad del mundo, pues nosotros creemos que todas sus partes tienen existencia por Su voluntad, y unas encierran en sí mismas su propia finalidad, mientras que otras la tienen en pro de algo distinto, dotado de su objetividad. Así como fue Su voluntad que existiera la especie humana, igualmente los cielos y sus astros, así como los ángeles. En cualquiera de los seres la finalidad radica en sí mismo, y cuando la existencia de una cosa depende de otra previa, produjo ésta primeramente, como la sensibilidad, que precede a la intelección. La expresión de este punto de vista se encuentra asimismo en los Libros proféticos, donde se dice: *«Todo lo ha hecho Yhwh para Sí mismo»* (Pr 16[4]), donde el pronombre puede referirse al complemento; y, si se aplica al sujeto, el sentido sería: por causa de la esencia de Dios (¡exaltado sea!), es decir, de Su voluntad, que se identifica con Su esencia, como queda expuesto en este Tratado [(25)]. Ya declaramos que Su esencia (¡exaltado sea!) se denomina asimis-

---

24 Palabras tomadas del ritual del *Yôm Kippûr,* («Fiesta de las expiaciones o del perdón»), oración final, de clausura *(n^e'îlā^h)*.

25 *Vid.* I parte, caps. 53 s.

mo *«Su gloria»* (Ex 33^{18}). Según eso, la dicha referencia: *«Todo lo ha hecho Yhwh para Sí mismo»* sería semejante a esta otra: *«A todos cuantos llevan mi nombre, que yo los creé, formé e hice para mi gloria»* (Is 43^{7}), como si dijera: todo aquello cuya creación me es atribuida lo hice exclusivamente por mi voluntad. La expresión: «formé e hice» se refiere a lo que ya te expliqué, la existencia de seres sólo posible tras la de otros; equivale, por tanto, a decir: «He creado esa primera cosa que necesariamente debía preceder, como, p. e., la materia antecedente a todo ser material; después hice *en* lo anterior, o *después* de ello, lo que fue mi designio realizar, sin que mediara otra razón que la simple voluntad. Si recapacitas sobre el Libro que guía a quienes desean orientarse, y por eso se llama *Torá* («enseñanza»), advertirás desde el principio del relato de la Creación hasta el final la idea que apuntamos. En efecto, no se afirma en modo alguno se haya creado nada con vistas a otra cosa, sino que se constata de cada una de las partes del universo por Él creadas que encerraba su finalidad. Tal es la significación de las palabras: *«Y vio Dios ser bueno»,* pues ya sabes lo que dejamos expuesto sobre esta sentencia: «La Escritura se expresa conforme al lenguaje de los hombres», y *ṭôb* («bueno») es un término que empleamos para lo que es conforme a nuestro propósito [26]. Del conjunto se afirma: *«Y vio Dios ser muy bueno todo cuanto había hecho»* (Gn 1^{31}), como si dijera que todo lo realizado era conforme al propósito, sin nada defectuoso [27]: es lo que significa *m*^{e}*'ōd* («muy»), porque a veces una cosa está bien y responde de momento a nuestro intento, mas después su objetivo queda frustrado. Se indica, por tanto, que todo cuanto había hecho respondía a Su intención y era plenamente conforme a Su propósito. No te induzca a error lo dicho sobre los astros; *«Para alumbrar la tierra y presidir al día y a la noche»* (*ibídem* $1^{17\ 18}$), ni pienses signifique «para cumplir tal misión» [28], pues se trata solamente de indicar su naturaleza, la que plugo al Creador conferirles, o sea alumbrar y regir. Análogamente, se dice del hombre: *«Y dominad sobre los peces del mar,* etc.» (*ibíd.* v. 28), lo cual no significa fuera creado para eso: da a entender solamente la naturaleza que Dios (¡exaltado sea!) le imprimió. En cuanto a lo dicho acerca de las plantas, que fueron por Él adjudicadas a los hombres y demás animales (*ibíd.* v. 29), ya lo declaró Aristóteles y otros, y es patente fueron creadas para provecho de los animales, que no pueden prescindir de la pitanza. No ocurre lo mismo con los astros, quiero decir que no existen por nosotros, ni con el fin de proporcionarnos un beneficio, porque las expresiones «para alumbrar y regir», como queda dicho, indican tan sólo la utilidad que reportan, y se proyecta sobre este bajo mundo, conforme te expuse sobre la naturaleza de los bie-

---

26 *Vid.* I parte, cap. 26 y *passim.*
27 *Vid.* II parte, cap. 30.
28 *Vid. supra,* cap. 11 de la II parte.

nes que constantemente refluyen de unas cosas a otras. El bien que de continuo sobreviene, considerado respecto a su beneficiario, podría sugerir que éste es causa final de aquello que le ha comunicado su bondad y excelencia. Así, un ciudadano cualquiera podría imaginarse que la finalidad del soberano es preservar la casa del mismo, por la noche, de los ladrones, lo cual no deja de ser verdad en cierto sentido, dado que, salvaguardada aquélla y conseguido tal beneficio de parte del rey, podría parecer sea el objetivo de éste guardar la casa de dicho sujeto. En este sentido debemos interpretar cualquier texto cuya significación literal da a entender que una cosa noble fue hecha por razón de otra inferior, lo cual indica simplemente que ésta deriva de la naturaleza de aquélla.

Debemos, por tanto, creer que la creación de cuanto existe fue planeada por Él (¡exaltado sea!) conforme a Su voluntad, y no hemos de inquirir otra causa ni otra finalidad, como tampoco indagaremos la causa final de Su existencia (¡exaltado sea!), ni la de Su voluntad, en virtud de la cual todo lo que fue y será creado es como es. No incurra, pues, tu espíritu en el error de pensar que las esferas y los ángeles fueron creados por causa nuestra. Ya se nos dijo cuál sea su valor: *«He aquí que las naciones son como gotas de agua en el caldero»* (Is 40[15]). Considera tu substancia y la de las esferas, los astros y las Inteligencias separadas y te percatarás de la verdad; comprenderás que el hombre es lo más perfecto y noble, y nada más fuera de él, entre todo lo creado de esta materia; pero, comparada su condición con la de las esferas, y *a fortiori* con la de las Inteligencias separadas, es muy poca cosa, conforme a lo dicho: *«Mira, aun a Sus ministros no se confía, aun en Sus ángeles halla tacha. ¡Cuánto más los que habitan moradas de barro y del polvo traen su origen!»* (Jb 4[18-19]). Advierte que los «ministros» mencionados en ese texto no son en absoluto de la especie humana, como lo prueba lo que se añade: *«Cuánto más,* etc.» Los «ministros» citados en ese texto son los ángeles, y los ángeles aludidos en este versículo son las esferas, sin duda alguna. El propio Elifaz declara asimismo esta idea en otro discurso, en estos términos: *«Si ni en sus santos se confía, ni los cielos son bastante puros a sus ojos, ¡cuánto menos un ser abominable y corrompido, el hombre, que se bebe como agua la impiedad!»* (*ibíd.* 15[15-16]). Queda, pues, bien explícito que sus santos son sus ministros (o siervos), y no pertenecen a la especie humana; sus ángeles, de quienes se habla en otro versículo, son los cielos, y el término *tahălāh* («defecto») encierra el mismo sentido que «no son puros ante sus ojos», quiero decir que son materiales. Sin embargo, aun cuando tengan la materia más pura y luminosa, son, con respecto a las Inteligencias separadas, turbios, tenebrosos y sin claridad. Si se dice de los ángeles que *«aun a Sus ministros no se confía»,* se entiende que carecen de existencia sólida, pues, a nuestro juicio, son cosa creada, e incluso, según quienes creen en la eternidad del mundo y su función en el universo, está

desprovista de solidez y fijeza comparados con Dios (¡exaltado sea!), el Ser absolutamente necesario. Las palabras: *«Cuánto menos un ser abominable y corrompido»* corresponden a esas otras: *«Cuánto más los que habitan moradas de barro»,* como si dijera: *«Cuánto menos un ser abominable y corrompido, el hombre»,* infectado de iniquidad, difundida por todos sus miembros, o sea implicado en la privación. El término *'awlāh* significa «tortuosidad» o «iniquidad», como en *«En la tierra de la rectitud obra con iniquidad»* (Is 26[10]), y *'îš,* lo mismo que *'ādām* («ser humano»), pues a veces se designa con ese término la especie humana, *v. gr.: «El que hiera mortalmente a otro»* (*virum*).

En suma, esto es lo que debe creerse, pues cuando el hombre se conoce, no incurre en error al respecto y comprende a cada ser conforme es, se tranquiliza y no se turban sus pensamientos inquiriendo tal finalidad para lo que de ella carece o escrutándola para la que no tiene otra sino su propia existencia, subordinada a la voluntad divina, o, si prefieres decirlo así, a la *sabiduría* divina.

Capítulo 14

[*Pequeñez de la tierra y del hombre en el conjunto de las esferas y los astros*]

Otra cosa que el hombre debe asimismo considerar para penetrarse del valor de su alma y no engañarse es lo expuesto referente a las dimensiones de las esferas y los astros, así como las extremas distancias que de ellos nos separan. En efecto, explicadas las medidas de todas las distancias con respecto al hemidiámetro de la circunferencia terrestre, y conocidas, por consiguiente, las de su hemidiámetro, todas las distancias serán igualmente sabidas. Queda, pues, demostrado que la distancia entre el centro de la Tierra y la cima de la esfera de Saturno es una andadura como de ocho mil setecientos años, de trescientos sesenta y cinco días cada uno, a razón de cuarenta de nuestras millas legales por jornada de camino, de dos mil codos ordinarios. Considera tan enorme y aterradora distancia. Es como lo que se dice: *«¿No está Dios en lo alto de los cielos? Mira la cúspide de las estrellas, ¡qué altas están!»* (Jb 22[12]). En otros términos: ¿No ves que la elevación de los cielos demuestra cuán lejos estamos de concebir la Divinidad? Porque si nos hallamos a tal distancia de un cuerpo separado por tamaño espacio, que su substancia y la mayoría de sus funciones nos quedan encubiertos, ¿cuánto más la percepción de su Autor, que es incorpóreo? Esa enorme distancia demostrada es sólo mínima, porque entre el

centro terráqueo y la concavidad de la esfera de las estrellas fijas, no puede ser menor en absoluto, y posiblemente sea varias veces mayor, dado que el volumen corpóreo de las esferas solamente se ha demostrado al mínimo, como resulta de los tratados de las *Distancias,* y así no es posible determinar con exactitud el espesor de los cuerpos que, según Ṭabīt, el razonamiento nos obliga a admitir entre esfera y esfera, porque no hay entre ellos estrellas que nos sirvan de referencia. En cuanto a la esfera de las estrellas fijas, su volumen formaría un camino de al menos cuatro años, como es notorio por la medida de algunas de esas estrellas, que tienen cada una un volumen noventa y nueve veces superior, y más, al del globo terráqueo. Pero quizá el espesor de su cuerpo sea todavía mayor. En cuanto a la novena esfera, que origina el movimiento diurno del conjunto, se ignora en absoluto su medida, porque, no teniendo estrellas, no hay medio de averiguar su magnitud.

Considera cuán vastas son las dimensiones y cuán elevado el número de los cuerpos celestes. Si la Tierra entera apenas es una mínima parte respecto a la esfera de las estrellas, ¿cuál será la proporción de la especie humana respecto a todos esos seres creados, y cómo podrá nadie de nosotros imaginarse que existen por consideración a Él y que sean instrumentos suyos? Esto comparando los cuerpos; ¿qué será considerando la entidad de las Inteligencias separadas? Podría argüirse contra la opinión de los filósofos al respecto diciendo: si pretendemos que el objetivo de esas esferas es, p. e., regir a un ser humano o un conjunto, sería absurdo conforme a la especulación filosófica; pero como creemos que su finalidad es el gobierno del humano linaje, no lo hay en que estos grandes cuerpos individuales estén ordenados a la existencia de los miembros de las diferentes especies, cuyo número, según la doctrina de aquéllos, es infinito. Podría compararse con el artesano que construye instrumentos de hierro, de un quintal, para fabricar una aguja del peso de un grano. Si se tratara solamente de una aguja, sería un mal negocio, desde cierto punto de vista, pero no en un sentido absoluto. Ahora bien, dado que fabrica con ese pesado instrumento aguja tras aguja, y aun varios quintales, la construcción de aquél es obra de sabiduría y un buen negocio. Del mismo modo, la finalidad de las esferas es perpetuar el nacimiento y corrupción, cuya ordenación final es la existencia de la especie humana, como queda asentado, de conformidad con textos bíblicos y tradiciones que pueden verse en abono de esta idea. No obstante, el filósofo podría redargüir diciendo: si la diferencia entre los cuerpos celestes y los individuos de la especie sometidos a nacimiento y descomposición se limitara a la magnitud o pequeñez, la objeción estaría fundada; mas como la disparidad estriba en la nobleza de su substancia, constituiría un desmesurado absurdo que el más noble sirviera como instrumento para la existencia de lo más bajo y vil.

En resumen, el hecho es que semejante objeción puede corroborar nuestra creencia en la novedad del mundo, y ése es el principal objetivo del presente capítulo. Por otra parte, siempre he oído a cuantos prestan alguna atención a la Astronomía tachar de exageración lo afirmado por los Doctores (¡bendita sea su memoria!) respecto a las distancias, al asegurar forma el espesor de cada esfera una andadura de quinientos años, y que entre dos esferas media igualmente un camino de quinientos años. Habida cuenta de que son siete esferas [29], la distancia desde la séptima —me refiero a su parte convexa— al centro de la Tierra cubriría una andadura de siete mil años. Quienquiera que esto oiga pensará hay exageración en sus palabras y que la distancia no alcanza esa medida; pero, por la demostración efectuada respecto a esas lejanías, comprenderás que la señalada entre el centro de la Tierra y la parte inferior de la esfera de Saturno, que es la séptima, completa un camino de siete mil veinticuatro años. En cuanto a la distancia susodicha, que representa un camino de ocho mil setecientos años, llega hasta la concavidad de la octava esfera. Cuando te encuentras con que los Doctores afirman hay entre esfera y esfera tal distancia, se refieren al volumen del cuerpo existente entre éstas, no que allí haya un vacío.

No esperes te diga que todo cuanto afirmaron relativo a cuestiones astronómicas sea acorde con la realidad, porque las ciencias matemáticas en aquellos tiempos eran imperfectas, y no hablaban al respecto como transmisores de la tradición profética, sino más bien como científicos de estas materias en aquella época, o porque lo habían oído a sabios contemporáneos. Por lo cual, si encontramos en ellos afirmaciones que se ajustan a la verdad, yo no diré que no sean verdaderas, ni que sean debidas al azar, sino que la actitud más digna y conveniente para todo varón de carácter noble y recto proceder deberá ser siempre, dentro de lo viable, interpretar las palabras de los demás conforme a la realidad atestiguada.

Capítulo 15

[*Sobre lo imposible. Su relación con la Divinidad*]

Lo imposible presenta una naturaleza estable, que permanece constante, no por obra de un agente, imposible de cambiar en modo alguno, por lo cual no es atribuible a la Deidad poder alguno sobre él. En esto no

[29] Es decir, como los Doctores cuentan siete esferas, que son las de los planetas.

existe discrepancia alguna entre los pensadores y solamente lo ignoran los incapaces de captar las nociones inteligibles. Ahora bien, las discrepancias entre los filosofantes solamente se dan en relación con ciertas especies imaginables, que, a juicio de algunos, pertenecen a la categoría de los imposibles, que Dios no puede cambiar, en tanto que otros sostienen son del orden de las cosas posibles que depende de la omnipotencia divina traerlas a la existencia según Su beneplácito. Tal, p. e., la reunión de dos contrarios en un mismo instante y sujeto, la transmutación de los elementos primordiales, es decir, el trueque de la substancia en accidente, o viceversa, o bien la existencia de una substancia corpórea sin accidente: todo esto se inscribe en la categoría de lo imposible, a juicio de todos los pensadores. Igualmente que Dios existencie un semejante a Sí, o se torne a Sí mismo inexistente, o se corporeíce o se cambie: todo esto pertenece a la categoría de lo imposible, y no podría atribuírsele a Dios facultad para semejantes cosas. En cuanto a la cuestión de si podría producir un accidente solo, sin substancia, una secta de pensadores, los *mutazilíes*, lo creyeron factible, en tanto que otros reputáronlo como imposible [30]. Cierto que quienes admiten un *accidente sin substrato* no han sido inducidos por mera especulación, sino por salvaguardar ciertas doctrinas religiosas, que la especulación rechaza rotundamente y viéronse forzados a esa teoría. Análogamente, producir un ser corpóreo sin materia alguna, para nosotros entra en el rango de lo posible, pero resulta inviable para los filósofos [31]. Igualmente dirán éstos que formar un cuadrado cuya diagonal sea equivalente a uno de sus lados, o un ángulo sólido encuadrado por cuatro ángulos rectos planos, o cosas parecidas: todo esto pertenece a lo imposible. Pero muchos que ignoran las Matemáticas y no saben de estas cosas sino los vocablos, sin concebir la idea, las considerarán inhacederas. Quién me diera saber [32] si hay aquí una puerta abierta a gusto de todos, y que cada cual pudiera sostener cualquier cosa que se le antojara como posible, mientras otro afirmara que por su naturaleza misma es imposible. ¿O bien hay algo que cierra y obstruye esa puerta, de modo que alguien pueda asegurar es ello inviable por su naturaleza? ¿Podría esto examinarse y comprobarse mediante la potencia imaginativa o el intelecto? ¿Y cómo distinguir lo imaginado de lo conocido? Porque a veces uno está en desacuerdo con otro, o consigo mismo, sobre algo que conceptúa posible por su entidad, en tanto que su objetor sostiene puede ser factible por

---

30 Evidente relación con el tema planteado por el autor tiene el dogma cristiano de la *transubstanciación* eucarística, que ha de situarse en un plano sobrenatural.

31 «Es evidente que el autor alude aquí a la creación *ex nihilo*, admitida por los creyentes y negada por los filósofos» (Mk).

32 «El autor confiesa aquí su incertidumbre en muchos casos respecto a lo que es posible y lo absolutamente inviable, y se pregunta si el criterio radica únicamente en la inteligencia o si también la imaginación» (Mk).

obra de la imaginación, aunque no por comprobación del intelecto. ¿Hay algo que pueda servir de norma para discernir entre la imaginación y el intelecto? ¿Y ese algo es extrínseco a ambos, o es el intelecto mismo quien establece la distinción entre lo conocido y lo imaginado? Todo esto es materia digna de profunda investigación, pero al margen del presente capítulo.

Sin embargo, es evidente y conforme con todas las opiniones y escuelas que hay cosas imposibles, cuya existencia es inadmisible, respecto a las cuales no cabe atribuir poder a Dios; pero no implica incapacidad ni deficiencia el hecho de no poder cambiarlas, de modo que son necesarias de por sí, sin ser obra de ningún agente. Está claro asimismo que el punto de discrepancia solamente se refiere a cosas situables en una de las dos categorías, lo imposible y lo posible. Entiéndelo bien.

Capítulo 16

[*Actitud de los filósofos ante la omnisciencia divina*]

Sobre el conocimiento que tiene Dios (¡exaltado sea!) de todo lo que no es Él hay una gran aberración en las aseveraciones de los filósofos, incursos en grave error, del que no pueden liberarse, ni ellos ni sus seguidores en tal opinión. Voy a exponerte las dificultades que los han inducido a equivocación en esta materia. Te expondré asimismo la doctrina de nuestra religión al respecto, y lo que nosotros contraponemos a sus descaminadas y absurdas teorías en orden a la omnisciencia divina. Lo primero y principal que los precipitó en tal opinión y a ella los arrastró fue la falta de ordenación que a primera vista aparece en los humanos avatares: que muchos hombres virtuosos llevan una vida llena de males y dolores, en tanto que otros, perversos, gozan de feliz y placentera existencia. Esto los indujo a plantearse el dilema que ahora verás. Dicen ellos: una de estas dos cosas es verdadera: o Dios nada sabe de esas circunstancias individuales ni de ellas se percata, o bien las percibe y las conoce. Es un dilema riguroso. Y prosiguen: si las percibe y las conoce, fuerza es admitir uno de estos tres casos: o Él las regula estableciendo el orden mejor, el más perfecto y cabal, o es incapaz de ordenarlas y nada puede a su respecto, o, finalmente, puede regularlas y disponer un orden adecuado, pero las desatiende, ya sea por desdén y menosprecio, o porque de ellas se muestra celoso. Así vemos entre los hombres quién es capaz de hacer el bien a otro, sabedor de la necesidad que éste tiene de recibir su beneficio, pero

aquél, por su malvada índole, por pasión o envidia, celoso de ese favor, no se lo otorga. Este planteamiento es asimismo riguroso y correcto: quienquiera que está al tanto de una cosa ha de preocuparse de la marcha de la misma; o, por el contrario, desentenderse, como se inhibe cualquiera, pongo por caso, de la situación de los gatos u otros seres inferiores; pero quien se desasosiega por un asunto se siente a veces incapaz de dirigirlo, aun queriendo. Tras de enumerar dichos casos, acabaron por admitir categóricamente que de las tres hipótesis válidas acerca de quien conoce una cosa, dos son imposibles con respecto a Dios (¡exaltado sea!), a saber: que sea incapaz, o, pudiendo, se desentienda —lejos de Él lo uno y lo otro—, pues ambas constituirían dos tachas, depravación o incapacidad. Por consiguiente, de los casos enumerados, solamente nos queda: o nada absolutamente sabe de tales incidencias, o las conoce y regula de la mejor manera. Mas como las encontramos sin orden, norma y la debida concatenación, de ahí deducimos que ignora tales circunstancias en absoluto, por la razón que sea. Esto es lo que los arrastró primordialmente a tamaña herejía. Todo cuanto acabo de exponerte, destacando la razón de su error, lo encontrarás en el tratado *Sobre la Providencia,* de Alejandro de Afrodisio.

Te maravillarás de ver cómo incurrieron en algo peor de lo que rehuían y cómo desconocieron lo mismo que trataban de inculcarnos y de continuo explicarnos. En cuanto a lo primero, es porque, al querer evitar la imputación a Dios, de negligencia, abandono y preterición, afirmaron que ignora tales cosas, de manera que cuanto ocurre en este bajo mundo es para Él un misterio inasequible. En cuanto a que los susodichos desconocen lo mismo que trataban de inculcarnos, es porque consideran los entes bajo el prisma de los humanos, causantes de sus propios males o víctimas de la fatalidad de la materia, como constantemente afirman y enseñan. Ya expusimos sobre esto lo preciso [33]. Tras apoyarse sobre esa base, que destruye todo fundamento y desfigura la belleza de toda teoría verdadera, trataron seguidamente de eliminar su absurdidad excogitando que el conocimiento de estas cosas es imposible a la Divinidad por varias razones. Una de ellas es que las cosas particulares son aprehendidas solamente por los sentidos, no por el intelecto, y en Dios no cabe percepción sensorial. Otra: las cosas particulares son en número infinito, y el conocimiento consiste en abarcar, pero lo infinito es inabarcable por el conocimiento. Finalmente: las cosas que sobrevienen en el tiempo, sin duda alguna particulares, motivaron un cambio en Dios, dado que implican una renovación sucesiva de conocimientos. En cuanto a nuestra creencia, como adeptos a la Torá, de que Él conoce las cosas antes de que existan,

[33] *Vid. supra,* cap. 12.

nos achacan un doble absurdo: primero, que el conocimiento pueda recaer sobre el no-ser; segundo, que el conocimiento de aquello que está en potencia y de lo que está en acto es una misma cosa. Ahora bien, sus opiniones han entrechocado: unos afirman que Él conoce únicamente las especies, no los individuos; y otros, que nada conoce fuera de Su propia esencia, de manera que, según tal teoría, no se da en Él multiplicidad de conocimientos. Ha habido filósofos que creían, al igual que nosotros creemos, que Él (¡exaltado sea!) todo lo sabe y nada absolutamente se le oculta. Son hombres insignes, anteriores a Aristóteles, citados por Alejandro en dicho tratado, pero cuyo sentir él rechaza, alegando que su principal refutación consiste en que a la vista están hombres buenos con males y hombres malos con bienes.

En conclusión, ves que todos ellos, si hubieran encontrado las circunstancias de los humanos ordenadas de manera que hasta el vulgo pudiera apreciar el orden, no se habrían lanzado a tal especulación, ni habrían promovido tal confusión. Pero el origen de esta especulación fue la consideración de las condiciones respectivas de los buenos y los malos entre los hombres, según su entender, no bien reguladas, como decían los ignorantes entre los nuestros: *«No es recta la vía del Señor»* (Ez 33[17]).

Demostrado que la teoría de la omnisciencia divina y la providencia están íntimamente ligadas, trataré de exponer las opiniones de los pensadores respecto a la providencia, para después enuclear las dificultades concernientes al conocimiento de Dios en orden a las cosas particulares.

Capítulo 17

[*Cinco opiniones acerca de la Providencia divina*]

Cinco son en total las humanas opiniones respecto a la Providencia que pueden distinguirse. Todas ellas son antiguas, quiero decir que ya circulaban en tiempo de los Profetas, desde que apareció la verdadera Ley que ha iluminado todas esas tinieblas.

I. *Primera opinión:* es la de quienes pretenden no existe Providencia alguna en orden a nada de cuanto existe en el universo, y todo, los cielos y seres restantes, es debido al azar, de acuerdo con ciertas disposiciones, ni hay ente alguno que regule, ordene o intervenga en cosa alguna. Tal es la opinión de Epicuro, que también profesó la teoría de los átomos, admitiendo que éstos se entremezclan por obra del azar, y lo resultante es

igualmente debido al acaso. Los descreídos de Israel se han adherido asimismo a esa opinión, y de ellos se dijo: *«Renegaron de Yhwh, y dijeron que no existe»* (Jr 5[12]). Aristóteles demostró que es inadmisible esta opinión, pues no cabe atribuir la existencia de las cosas a mera casualidad, sino que, bien al contrario, hay un Ser que las ordena y gobierna. Ya anteriormente hemos aludido a esta cuestión [(34)].

II. *Segunda opinión:* en ella se encuadran aquellos que admiten la intervención de la Providencia en orden a determinadas cosas, las cuales están bajo el gobierno de un Ser que las rige y coordina, en tanto que otras dependen únicamente del albur. Es la sentencia de Aristóteles, cuyo pensamiento acerca de la Providencia voy a resumirte. Cree que Dios (¡exaltado sea!) extiende su Providencia sobre las esferas y cuanto en ellas se contiene, razón por la cual sus cuerpos individuales perduran tal como son [(35)]. Alejandro consigna que, de acuerdo con el sentir aristotélico, la divina Providencia se limita a la esfera lunar: es una rama que se entronca en su doctrina concerniente a la eternidad del mundo. En efecto, él cree que la Providencia corresponde a la naturaleza de lo existente, por lo cual, dada la permanencia de las esferas celestes y los cuerpos que contienen, la acción de la Providencia a su respecto es que perduran invariables en tal estado. Ahora bien, así como esos seres promueven la existencia de otros, cuyas especies gozan de perennidad, aunque no los individuos [(36)], de igual modo hay una emanación de dicha Providencia, tendente a la conservación y perpetuación de las especies, aun cuando la perdurabilidad de los individuos sea imposible. Con todo, los individuos de cada especie no están condenados a un abandono absoluto, pues en todas aquellas individualidades en que dicha materia sublunar se encuentra lo suficientemente pura para recibir la forma del *crecimiento,* está dotada de facultades que la conservan durante cierto tiempo, atrayendo hacia ellas lo conveniente y repeliendo lo inútil. Si tal purificación alcanza un grado tal, como para recibir la forma de la *sensación,* logrará otras fuerzas que la conserven y salvaguarden, así como otra facultad que la capacite para la locomoción hacia donde sea de su agrado y evitar aquello que le repugna; además, cada individuo está dotado conforme a las necesidades de la especie. Finalmente, si tales individualidades alcanzan una perfección todavía mayor, hasta recibir la forma de la *inteligencia,* entonces poseerán otra potencia, en virtud de la cual cada ser humano, de conformidad con

---

34 *Vid. supra,* II parte, cap. 20.

35 «En el sentido de la doctrina de Aristóteles no ha lugar a pensar en una *Providencia* tal como nosotros la entendemos. Lo que M. designa aquí con este nombre, refiriéndose a Aristóteles, no puede ser otra cosa sino la ley eterna del universo, de la cual Dios es la Causa primera» (Mk).

36 Acerca de la influencia que las esferas celestes ejercen sobre el mundo sublunar, *vid.* II parte, capítulo 10.

su grado de perfección, gobierna, piensa y reflexiona sobre aquello que sea conducente a la perdurabilidad del individuo y conservación de la especie. En cuanto a otros movimientos que sobrevienen a todos los individuos de una misma especie, son obra del azar, según Aristóteles, al margen de un Ser que los gobierne o coordine. Por ejemplo, si sopla un viento más o menos huracanado, indudablemente desprenderá hojas de tal árbol, tronchará ramas de tal otro, derruirá piedras de este muro, cubrirá de polvo aquella planta hasta destruirla y removerá grandes oleajes de tales aguas, hasta hacer zozobrar la nave que allí se encuentra y ocasionar la muerte de todo o parte del pasaje. Según el susodicho, no hay distinción entre la caída de la hoja o de la piedra, o el anegamiento de los hombres excelentes y notables que se encontraban a bordo de la embarcación. Tampoco establece diferencia entre un buey que causa la muerte de todo un hormiguero al excrementar sobre él, y un edificio cuyos cimientos se disgregan y, al desplomarse, origina la muerte de los que en él se hallaban orando. Ni tampoco, según él, la hay entre un gato que topa con un ratón y lo devora, una araña que engulle una mosca y un león que sale al paso de un profeta y le desgarra [37]. En suma, he aquí el fondo de su opinión. Todo cuanto él veía proseguirse sin interrupción ni alteración en su proceso, tal como las condiciones de las esferas celestes o lo sujeto a una regla indefectible sin excepción, como acontece en las cosas físicas, lo atribuía a una dirección, es decir, a la Providencia divina a ello aneja; pero en lo que él contemplaba desligado de reglas y exento de un cierto orden, como, p. e., las circunstancias individuales de cada especie, sea vegetal, animal o humana, afirmaba que era efecto del azar y no de una ordenación, es decir, que la Providencia no intervenía. Llegaba hasta sostener la imposibilidad de que tales condiciones dependan de la Providencia, aspecto ligado con su doctrina de la eternidad del mundo y la inviabilidad de que lo existente sea en absoluto distinto de como es. De los descarriados de nuestra Ley adictos a esta opinión se dijo: *«Yhwh se ha alejado de la tierra»* (Ez 9[9]).

III. *Tercera opinión,* reverso de la segunda, es la de aquellos que sostienen no hay nada, ni en lo universal ni en lo particular que sea debido en modo alguno a la casualidad, porque todo obedece a una voluntad, una intención y un régimen. Ahora bien, es evidente que para ser gobernada una cosa, deberá ser conocida. Es la doctrina de la secta musulmana de los *'Ašaríes,* y de ella se siguen notables incongruencias, que pesan sobre sus seguidores, compelidos a aceptarlas. Así, concuerdan con Aristóteles en cuanto a la igualdad por él establecida entre la caída de una hoja y la

---

[37] Alusión al episodio referido en I R 13[24].

muerte de un ser humano. Así es, afirman, pero el soplo del viento no ha sido fortuito, pues Dios lo puso en movimiento, ni fue el viento quien hizo caer las hojas, sino que cada una cayó por juicio y decreto de Dios, que es quien motivó la caída en tal momento y lugar, de tal manera que no pudo aquél adelantarse ni retrasarse, ni ella producirse en paraje distinto, porque desde la eternidad estaba así decretado. Acordes con esta opinión, hanse visto obligados a admitir que todo movimiento y reposo de los animales está predestinado, y el hombre carece en absoluto de capacidad para hacer o rehusar una cosa. Síguese asimismo de esta opinión la desaparición del concepto de posible en orden a tales cosas, hasta tal punto que todas ellas son o *necesarias* o *imposibles*, y al verse precisados a admitir esto, contestaron que lo llamado por nosotros *imposible*, como, p. e., que Zayd esté de pie y que Amr llegue solamente es factible con respecto al hombre, pero nada absolutamente es posible con respecto a Dios (¡exaltado sea!), sino que todo es o *necesario* o *imposible*. Dedúcese también de esta teoría que las leyes religiosas carecen de utilidad, dado que el hombre en cuyo beneficio han sido elaboradas no tiene capacidad para obrar en absoluto, ni observar lo que le ha sido ordenado, como tampoco de abstenerse de lo prohibido. Los adeptos de esta secta pretenden que Dios (¡exaltado sea!) se complació en enviar profetas, mandar, proscribir, formular amenazas, dar esperanzas e infundir temor, no obstante nuestra imposibilidad de obrar a tenor de nuestro albedrío; puede incluso obligarnos a cosas imposibles, y cabe asimismo que, habiéndole obedecido, seamos castigados, o también que, habiéndole contravenido, recibamos recompensa. Finalmente, se deduce de esta opinión que las obras de Dios (¡exaltado sea!) adolecen de falta de finalidad. Sus seguidores arrostran el peso de todas estas absurdidades con objeto de apuntalarla, llegando hasta sostener que si vemos a un ciego de nacimiento o un leproso, a quien no podemos imputar pecado alguno anterior qúe le haya hecho acreedor a ello, debemos decir: Dios lo ha querido así. Y si vemos a un hombre virtuoso y pío padecer la muerte entre torturas, otrosí debemos repetir: Dios lo ha querido así. Y ello no implica injusticia alguna, dado que en su sentir, es lícito a Dios castigar a quien no ha delinquido y colmar de beneficios a un pecador. Conocidos son sus razonamientos sobre esta materia.

IV. *Cuarta opinión:* es la de quienes creen que el hombre posee la facultad de obrar según su albedrío, y por ello, en su sentir, están bien estatuidos los mandamientos y las interdicciones, los premios y castigos contenidos en la Ley. Sostienen que todos los actos de Dios derivan de una *sabiduría*, y que la injusticia es inadmisible a Él, ni inflige un castigo al que obra bien. Los *Mutazilíes* siguen también esta opinión, aunque, a su juicio,

la facultad operativa del hombre no es absoluta. Creen asimismo que Dios (¡exaltado sea!) tiene conocimiento de la caída de esta hoja y del movimiento de esta hormiga y que la Providencia vela sobre todos los seres. Mas también esta teoría encierra incongruencias y contradicciones. En cuanto a lo primero, veamos. Si un individuo está afectado de un morbo de nacimiento, aun sin haber cometido ningún pecado, afirman que es un efecto de la sabiduría divina, y que es preferible para ese sujeto ser así que sano de cuerpo. Ignoramos la razón de semejante beneficio; pero lo cierto es que no le ha sobrevenido como castigo, sino como un favor. Igual respuesta tienen para el caso del hombre virtuoso que perece, a saber: que eso sucede para que su recompensa sea mayor en el otro mundo. Todavía han ido más lejos, pues a la pregunta: ¿por qué Dios es justo para con el hombre, y no con otras criaturas, y por qué pecado este animal ha sido degollado? Y recurren a esta disparatada respuesta: que es mejor para él, a fin de que Dios le recompense en la otra vida. Hasta cuando la pulga y el piojo son matados, dicen, deben encontrar por ello una recompensa de manos de Dios, como igualmente si este inocente ratón es devorado por un gato o un halcón, insisten. Su sabiduría lo ha exigido para ese ratón, que recibirá su compensación en la otra vida por lo que le ha sucedido.

A mi juicio, ninguno de los partidarios de estas tres opiniones relativas a la Providencia merece reproche, porque todos ellos se han visto atraídos por imperiosa necesidad a la opinión que sustentan. Aristóteles se adhirió a lo que parece notorio atendiendo a la naturaleza del ser. Los *'Ašaríes* trataron de obviar la atribución a Dios (¡exaltado sea!) de ignorancia de algo, dada la improcedencia de afirmar que Él conoce tal particularidad e ignora tal otra. Se acogieron, en consecuencia, a dichos absurdos y los aceptaron. Los *Mutazilíes,* por su parte, quisieron evitar la adscripción a Dios (¡exaltado sea!) de injusticia e iniquidad, pero les repugnaba enfrentarse con el buen sentido, sosteniendo que no hay desafuero en infligir dolores a quien no ha pecado. Tampoco les parecía admisible aceptar que la misión de los Profetas y la revelación de la Ley no tuviesen una razón comprensible. En consecuencia, no les cupo otro remedio que pechar con tales contradicciones, admitiendo al propio tiempo que Dios (¡exaltado sea!) lo sabe todo y que el hombre posee libertad de acción, lo cual, obviamente, lleva a palmaria contradicción.

V. *Quinta opinión:* es la nuestra, quiero decir la de nuestra Ley. Te informaré sobre lo que al respecto se lee en los Libros de nuestros Profetas y admite la generalidad de nuestros Doctores. Asimismo te indicaré lo que al respecto han pensado algunos de nuestros Sabios modernos. Digo, pues, que es principio fundamental de la Ley de Moisés, nuestro Maestro (¡sobre él sea la paz!), y de todos sus seguidores, que el hombre posee

la facultad absoluta de obrar, es decir, que por su naturaleza, elección y voluntad realiza todo cuanto está a su alcance, sin que en ello intervenga en modo alguno ninguna cosa nuevamente creada. Del mismo modo, todas las especies animales se mueven por su propia voluntad, porque Dios así lo quiso, es decir, que por efecto de Su eterna y primordial voluntad todos los seres animados gozan de movilidad, conforme a su albedrío, y el hombre tiene la facultad de obrar todo cuanto quiere o aquello que prefiere, en el ámbito de su capacidad. Es éste un principio fundamental que (¡loado sea Dios!) jamás ha sido puesto en tela de juicio dentro de nuestra Comunidad. Igualmente lo es de la Ley de Moisés, nuestro Maestro, que no cabe en modo alguno atribuir a Dios (¡exaltado sea!) ninguna injusticia, como asimismo que todos cuantos males sobrevienen a los hombres, individual o colectivamente, son conforme a lo que éstos se han merecido, consecuencia de un juicio equitativo, exento de toda injusticia. Por consiguiente, en el caso de un individuo lesionado en la mano por una espina, que se extrajera en el acto, sería efecto de un castigo, y si experimentara el más ligero placer, sería motivado por una recompensa. Todo esto estaría bien merecido, como apunta la Escritura: *«Todos Sus caminos son justísimos»* (Dt 32[4]), por más que ignoremos de qué manera haya sido meritado.

He aquí, pues, una breve síntesis de las diversas opiniones. Las múltiples circunstancias que accidentan a los individuos humanos son, para Aristóteles, efecto del puro azar; para los *Ašaríes,* consecuencia de la sola voluntad divina; para los *Mutazilíes,* resultado de la Sabiduría (suprema), y para nosotros (israelitas), fruto de lo que el sujeto ha merecido por sus obras. Por tal motivo es admisible, según los *Ašaríes,* que Dios castigue a un hombre recto y virtuoso en este bajo mundo y le condene para siempre a ese fuego que se dice hay en el otro mundo, sin otra razón que «Dios lo ha querido así». Pero los *Mutazilíes* lo reputan una injusticia, y que el ser que ha sufrido, incluso si se trata de una hormiga, como dije, tendrá una compensación, porque la divina Sapiencia motivó su sufrimiento para otorgarle una recompensa. Por nuestra parte creemos que todo lo que acontece al hombre es consecuencia de lo que se ha merecido, porque Dios está sobre toda injusticia y solamente castiga a quien se ha hecho acreedor. Es lo que textualmente se declara en la Torá de Moisés, nuestro Maestro, a saber: que todo es obra del mérito, y la generalidad de nuestros Doctores están conformes con esta opinión, pues, en efecto, afirman explícitamente: «No hay muerte sin pecado, ni castigo sin crimen.» Y asimismo: «Se mide al hombre con la medida con que él mismo haya medido», según se lee en la *Mišná.* En multitud de pasajes proclaman que para Él (¡exaltado sea!) la justicia es absolutamente necesaria, es decir, que Él recompensa al hombre piadoso por todos sus actos de piedad y

rectitud, aunque no los haya recomendado ningún profeta, y castiga toda mala acción cometida por un individuo, aunque no se lo haya prohibido profeta alguno, porque está vedado por el sentimiento natural, que proscribe la injusticia y la iniquidad. «El Santo —dicen— a ninguna criatura quita lo que se ha merecido», y también: «Todo el que afirma que el Solo Santo (¡bendito sea!) es pródigo (en el perdón), debería tener las entrañas desgarradas. Es cierto que Dios usa de longanimidad, pero reclama aquello que Le es debido.» Y otrosí: «El que cumple un deber que le está prescrito no es comparable con aquel que lo observa sin que le esté impuesto.» Afirman, pues, paladinamente que incluso aquél a quien no se le ha ordenado un precepto recibirá su recompensa. Este principio se reitera constantemente entre sus dichos. Pero en los textos de los Doctores hay algo más, que incluso no aparece en el de la Torá, a saber: los *castigos de amor*, a que algunos se refieren. Según esta teoría, el hombre se siente a veces afectado por desgracias que no son consecuencia de pecados anteriores, sino motivación de una mayor recompensa. Tal es asimismo el sentir de los *Mutazilíes*. Pero en la Torá no hay texto alguno que lo corrobore, porque no debe inducirte a error la idea de *puesta a prueba*, como cuando: *«Dios quiso probar a Abraham»* (Gn 22[1]), o al decir: *«Él te afligió, te hizo pasar hambre, etc.»* (Dt 8[3]). Sobre eso nos explayaremos más adelante. Nuestra Ley atiende solamente a las condiciones de los individuos humanos, y la añeja teoría de la recompensa a los animales jamás tuvo aceptación en nuestra Comunidad, ni fue mencionada por ninguno de nuestros Sabios, si bien algunos entre los modernos *gaones* (¡bendita sea su memoria!), al oírla de los *Mutazilíes*, la aceptaron, prestándole asentimiento.

Paso ahora a exponerte mi opinión particular en orden a este principio fundamental, a saber, la Providencia divina. En esta materia que voy a abordar no busco apoyo en argumentos demostrativos, sino más bien en lo que me pareció intención evidente en el divino Libro y en los Libros proféticos. La opinión a que me adhiero ofrece menos inverosimilitud que las precedentes y está más próxima al razonamiento intelectivo. Y es porque yo creo que en este bajo mundo —me refiero al situado inferiormente a la esfera lunar— la divina Providencia vela únicamente por los individuos de la especie humana y sólo en ella las condiciones de los mismos, así como el bien y el mal que les sobrevienen están en función del mérito, según lo dicho: *«Todos sus caminos son justísimos»* (Dt 32[4]). Tocante a los demás animales, y *a fortiori* las plantas y restantes seres, me sumo a la opinión de Aristóteles. No creo en modo alguno que tal hoja haya caído en virtud de una Providencia vigilante, ni que esa mosca haya sido devorada por la araña como consecuencia de un decreto de Dios y por Su voluntad actual y particular, ni que el esputo lanzado por Zayd haya ido a caer so-

bre tal mosquito en un espacio determinado, ocasionando su muerte por un decreto o juicio divino, ni por semejante voluntad particular tal pez se haya engullido tal gusano de la acuática superficie; al contrario, todo eso, a mi juicio, es obra del puro azar, como Aristóteles opina. A mi modo de ver, la Providencia divina subsigue a la divina *efusión*, y la especie a la cual ésa va unida en orden a constituir un ser dotado de inteligencia y en el que se manifieste lo propio de un ser inteligente va acompañada de la divina Providencia, que pondera todos los actos con vistas a su premio o castigo. Cierto que si es verdad, como el susodicho lo afirma, que el hundimiento de un navío con su pasaje y el desplome de una techumbre sobre los moradores de la casa ha sido efecto del mero albur, no lo fue igualmente el hecho de que los unos hubieran penetrado en el navío y los otros se hallaran sentados en la casa; al contrario, fue obra de la voluntad divina, en consonancia con lo que tales personas se habían merecido, conforme a los juicios de Dios, cuyas normas de acción son inaccesibles a nuestra inteligencia [38].

Lo que me ha afianzado en esta creencia es que nunca he encontrado en los Libros proféticos texto alguno que hable de la divina Providencia concerniente a un *individuo* animal cualquiera, sino solamente al humano. A veces hasta se sorprenden los Profetas de que la Providencia se extienda sobre éstos, por cuanto el hombre, y con mayor razón cualquier otro animal, es demasiado insignificante para atraer la atención de Dios hacia él. Así, se dice: *«¿Qué es el hombre, para que de él te cuides?,* etc.» (Sal 144[3]); *«¿qué es el mortal, para que de él te acuerdes?,* etc.» *(ibíd.).* No obstante, hay ciertos textos que explícitamente proclaman que la Providencia alcanza a la totalidad de los individuos humanos, y vigila todos sus actos, *v. gr.: «Él ha plasmado todos los corazones y conoce a fondo todas sus obras.»* (Sal 33[15]); *«Tú,*

---

[38] Munk inserta una extensa nota, que transcribimos traduciendo las citas latinas. «Como se ve, M. no reconoce la Providencia particular sino en orden a los individuos de la especie humana, e incluso añade una restricción, al decir después que solamente aquel a quien alcanza algo de la *efusión* de la inteligencia divina participará de la Providencia en la medida en que participe de ésta.» *Vid. infra* cap. 51, y Leví ben Gersón, *Guerras del Señor*, lib. IV, cap. 7. Esta doctrina necesariamente había de desagradar a los rabinos ortodoxos, y en los teólogos cristianos también causó impacto. Santo Tomás se creyó en el deber de refutarla en su *Suma Teológica,* I parte, cuest. 22, art. 2; «Otros opinaron que solamente los seres incorruptibles están sujetos a la providencia, y en cuanto a los corruptibles, lo están las especies, que, como tales, son incorruptibles, pero no los individuos... No obstante, *Rabí Moisés* exceptuó de entre los seres corruptibles al hombre, en atención a que participa de la luz. Sin embargo, es necesario decir que todos los seres están sujetos a la providencia divina, y no sólo en conjunto, sino también en particular. La razón es, etc.».

No obstante, San Jerónimo ya había profesado sobre la Providencia una opinión semejante a la de M. En su comentario a Habacuc, I, 14, se expresa así: «Es absurdo rebajar la majestad de Dios hasta el extremo de que en cada momento sepa cuántos mosquitos nacen o cuántos mueren, qué multitud de chinches, pulgas y moscas hay en la Tierra, cuántos peces nadan en el agua y cuáles de los pequeños han de ser pasto de los mayores. No seamos tan fatuos aduladores de Dios, que al detraer Su poder hasta lo ínfimo, resultemos injustos con nosotros mismos afirmando es igual la providencia para con los seres racionales y los irracionales.»

Como colofón, séanos permitido recordar lo que el sapientísimo Sirácides recomienda en 3[22-23]. Cfr. *ítem* el aviso de San Pablo en Rm 12[3]. Dentro de la más pura tradición rabínica, *vid. ítem Me'am Lo'ez Prolegómenos,* pp. 35-36 (Editorial Gredos, 1964).

cuyos ojos están abiertos para ver los caminos de los hijos de los hombres y dar a cada uno según su conducta» (Jr 32[19]); *«Sus ojos, sobre los caminos del hombre, y contempla todos sus pasos»* (Jb 34[21]). También la Torá alude a la Providencia para con los individuos humanos y examen de sus obras, p. e.: *«Cuando llegue el día de mi visitación, yo los castigaré por su pecado»* (Ex 32[34]); *«Al que ha pecado contra mí es al que borraré de mi libro» (ibíd.* v. 33); *«Yo lo exterminaré»* (Lv 23[30]); *«Yo me volveré contra él» (ibíd.* 20[6]); y otros numerosos pasajes. Todos los episodios concernientes a Abraham, Isaac y Jacob son prueba categórica de la Providencia particular. En cuanto a las individualidades animales, la situación es como la plantea Aristóteles; por eso es lícito, e incluso preceptivo, degollarlos y utilizarlos para nuestro provecho, como nos plazca. Prueba de que la Providencia sobre los animales no alcanza más que al sentido indicado por Aristóteles son las palabras del profeta ante la tiranía de Nabucodonosor y la gran matanza humana que perpetraba: «Señor —dice—: parece como si los hombres hubieran sido preteridos y desamparados, al igual de los peces y los reptiles de la tierra», dando a entender con estas palabras que tales especies yacen en el abandono. He aquí cómo se expresa: «*¿Como si hicieras a los hombres semejantes a los peces del mar, o a los reptiles de la tierra, que no tienen dueño? Él lo pesca todo con sus anzuelos,* etc.» (Hab 1[14-15]). Sin embargo, el profeta aclara que no es ése el caso de los hombres; no es que hayan sido abandonados, ni que la Providencia se haya desviado de ellos, sino que debían ser castigados, mereciendo lo que les sobrevino: *«Tú, Yhwh, no dejarás perecer al que estableciste para la justicia y fundaste, oh Roca, para castigar» (ibíd.* v.12). No has de pensar que esa opinión pueda rebatirse con textos como los siguientes: *«El que da al ganado su pasto,* etc.» (Sal 147[9]); *«Rugen los leoncillos por la presa,* etc.» (*ibíd.* 104[21]); *«Abres tu mano y sacias a placer»* (*ibíd.* 145[16]); o este otro, de los Doctores: «Sentado (en Su trono), todo lo alimenta, desde la cornadura de los búfalos hasta los huevos de los insectos.» Podrás encontrar numerosos pasajes semejantes, pero ninguno que refute mi opinión, porque en todos se trata de una Providencia que vela sobre las *especies,* y no sobre los *individuos.* Es como si describieran Su bondad (¡exaltado sea!), que prepara para cada una de ellas el nutrimento necesario y los medios de subsistencia. Esto es claro y manifiesto, y Aristóteles piensa que tal Providencia necesariamente existe. Eso es también lo que Alejandro consigna refiriéndose a Aristóteles, a saber: que los alimentos de cada especie se encuentran a disposición de los individuos, puesto que, de lo contrario, ésta indubitablemente se extinguiría, lo cual es evidente, a poco que se reflexione. Si los Doctores afirman que «maltratar a los animales es cosa prohibida por la Ley», es porque se refieren a este pasaje: *«¿Por qué has fustigado a tu asna?»* (Nm 22[32]), con vistas a nuestro perfeccionamiento moral, para evitar contraigamos hábitos de crueldad, y no hagamos sufrir

en vano e inúltimente (a los animales), antes bien, mostremos compasión y misericordia hacia cualquier animal en particular, salvo caso de necesidad, *v. gr.: «Cuando desees comer carne»* (Dt 12[20]); pero no debemos degollar por sevicia o placer. Tampoco sería válido oponer a mi opinión la siguiente cuestión: «¿Por qué razón Dios se ocupa de los individuos humanos y no vela igualmente por cualquier otro de las restantes especies?». Quien tal interrogante formulase, podría también preguntarse a sí mismo: «¿por qué otorgó Dios la inteligencia al hombre y se la negó a las restantes especies animales?». Ciertamente podría contestarse a esta última interrogación con una de las tres opiniones precedentes: «Dios lo ha querido así», o: «Su sabiduría lo ha requerido», o «la naturaleza lo exigía». Pero esas mismas respuestas podrían darse a la primera cuestión.

Debes comprender mi opinión hasta sus últimas consecuencias. Lejos de mí pensar haya nada desconocido de Él (¡exaltado sea!), o atribuirle cualquier imposibilidad; pero pienso que la Providencia está en función de la inteligencia a la que se halla íntimamente ligada. Porque es el caso que la Providencia solamente puede emanar de quien es una Inteligencia perfecta hasta el grado sumo, sin que lo haya más elevado, y, en consecuencia, sólo aquel que participe en algo de dicha efusión divina se beneficiará de la Providencia en la medida que sea participante de la Inteligencia. Tal es, a mi juicio, la opinión concordante con la razón y los textos de la Ley. En cuanto a las precedentes, admiten demasiado o demasiado poco. Las que son excesivas llevan a una absoluta confusión, hasta negar lo inteligible y poner en tela de juicio lo sensible; las opuestas, sobradamente limitadas, encierran no pocas perniciosísimas doctrinas en orden a la Deidad, minando el orden de la humana existencia y borrando todas las buenas cualidades humanas, tanto morales como racionales. Me refiero aquí a la opinión de quienes rechazan la Providencia en orden a los individuos humanos, equiparándolos con los de las demás especies animales.

Capítulo 18

[*La especie y los individuos en orden a la Providencia divina*]

Estatuida la realidad de la Providencia divina, únicamente sobre la humana entre todas las especies animales, réstame añadir es sabido no existe *especie* fuera del intelecto, sino que ésta, como los demás *universales,* son entes de razón, como tú no ignoras, y todo lo existente fuera del espíritu es un ser individual o grupo de individuos. Sabido esto, se conocerá

igualmente que la *efusión divina* que encontramos unida a la especie humana, quiero decir al humano intelecto, es algo solamente existente por las inteligencias individuales, esto es, por lo difundido en Zayd, 'Umar, Jalid y Bakr. Siendo esto así, conforme advertí en el capítulo anterior: que cuanto mayor participación tenga en tal difusión un individuo humano, en razón de su materia y su ejercitación, tanto mayor protección conseguirá de la Providencia, si es cierto, como dejo dicho, que ésta depende del intelecto. Por consiguiente, la divina Providencia no velará por igual sobre todos los individuos humanos, sino que se graduará a tenor de la correspondiente perfección. De esta consideración se sigue por ley de necesidad, que la Providencia velará sobre los Profetas con especial solicitud y conforme al grado que en la profecía ocupen; igualmente, sobre los piadosos y los buenos, conforme a su piedad y rectitud, puesto que el grado de la efusión de la divina inteligencia es el que hizo hablar a los Profetas, el que dirigió las acciones de los buenos y el que perfeccionó la sabiduría de los piadosos respecto a lo que saben. En cuanto a los ignorantes y pecadores, privados de esa efusión, su situación es menospreciable, quedando a la altura de las demás especies animales: *«Es semejante a las bestias, privadas del habla»* (Sal 49^{13-21}). Por tal motivo se estimó cosa intrascendente suprimirlos, y hasta de pública utilidad. Este principio constituye uno de los fundamentales principios de la Torá, la cual se sustenta sobre él, quiero decir que la Providencia vela sobre cada individuo, según sea su mérito.

Fíjate cómo se expresa cada texto escriturario acerca de la Providencia particular de la situación de los Patriarcas en sus diversas actividades y hasta en la adquisición de bienes, y lo que Dios les promete como consecuencia de esa protección. A Abraham se le dice: *«Yo soy tu escudo»* (Génesis 15^{1}); a Isaac: *«Yo estaré contigo y te bendeciré»* (*ibíd.* 26^{3}); a Jacob: *«Yo estoy contigo y te bendeciré a dondequiera que vayas»* (*ibíd.* 28^{15}); al Príncipe de los Profetas: *«Yo estaré contigo»* (Ex 3^{12}); a Josué: *«Yo seré contigo, como fui con Moisés»* (Js 1^{5}). Todas estas expresiones demuestran que la Providencia velaba sobre ellos, en la medida de su perfección. Acerca de la Providencia para con los hombres superiores y desvío respecto a los ignorantes, se dice: *«Atiende a los pasos de los piadosos, y los malvados perecerán en las tinieblas; no vence el hombre por su fuerza»* (I Sm 2^{9}). Se significa que si ciertos individuos son preservados de desgracias, en tanto caen otros, no es debido a sus fuerzas corporales, pues se dice: *«no vence el hombre por su fuerza»,* sino en razón de su perfección o deficiencia, quiero decir, su acercamiento o su apartamiento de Dios; y por eso los más próximos gozarán de la plenitud de preservación: «Atiende a los pasos de los piadosos», en tanto que los apartados de Él se hallan expuestos a todas las contingencias y no tienen protección contra los azares, como el que camina en las

tinieblas y va sin remedio a su perdición. Acerca de la Providencia para con los virtuosos se ha dicho asimismo: *«Toma a su cuidado todos sus huesos»* (Sal 34[21]) *«Los ojos de Yhwh están sobre los justos»* (*ibíd.* v. 16); *«Cuando él me invoque, Yo le atenderé»* (*ibíd.* 91[15]). Son tantos los textos relativos a esta materia, a saber la Providencia que vela sobre los hombres, en la medida de su perfección y superioridad, que apenas podrían enumerarse. También los filósofos han tratado este asunto; así, Abū Naṣr (Al-Fārābī), en la introducción a su comentario sobre la *Ética a Nicomaco*, de Aristóteles, se expresa en estos términos: «Aquellos que poseen la facultad de encumbrar su alma de virtud en virtud, son, al decir de Platón, los que la divina Providencia protege más.»

Ahora ves cómo esta manera de razonar nos ha llevado a reconocer la verdad de lo que todos los Profetas proclamaron, a saber, que la Providencia ampara a cada individuo en particular, en la medida de su perfección, y cómo esto es necesario, desde el punto de vista especulativo, si, como dejamos sentado, la Providencia está en función del intelecto. No parece aceptable, por consiguiente, la opinión sustentada por ciertas escuelas filosóficas, que la Providencia vela sobre la especie y no sobre los individuos, pues teniendo sólo éstos existencia real fuera del entendimiento, a ellos se adhiere el intelecto divino, y, de consiguiente, la Providencia recae también sobre tales individuos.

Recapacita sobre este capítulo con suma atención, y todos los principios fundamentales de la religión te parecerán perfectos y conformes con las especulaciones filosóficas; las inadmisibles se esfumarán, y tendrás una idea diáfana y exacta de la Providencia.

Expuestas las teorías de los pensadores acerca de la Providencia, el modo de gobernar Dios (¡exaltado sea!) al mundo, te sintetizará también la doctrina de nuestros correligionarios sobre la omnisciencia divina y mi propio sentir sobre el particular.

Capítulo 19

[*Dudas del vulgo y de algunos pensadores sobre la omnisciencia divina. El problema de los malos y los buenos a la luz de la Escritura*]

Noción primaria es, sin duda, que Dios (¡exaltado sea!) debe reunir en Sí todas las perfecciones y que de Él ha de descartarse cualquier deficiencia. Es asimismo casi un concepto del mismo orden que la ignorancia

de cualquier cosa representa una imperfección, y Él (¡exaltado sea!) nada puede ignorar. Pero lo que indujo a ciertos pensadores, como te indiqué, a sostener temerariamente que conoce esto e ignora aquello es la supuesta falta de orden en las condiciones de los seres humanos, y, sin embargo, éstas, para la mayoría, no son naturales, sino que están supeditadas al libre albedrío y la reflexión de que el hombre está dotado.

Ya declararon los Profetas que los ignorantes, para demostrar no tiene Dios conocimiento de nuestros actos, se basan en el notorio bienestar, tranquilidad y felicidad de los malos, lo cual puede inducir al hombre justo a la convicción de que carece de toda utilidad su inclinación hacia el bien y a soportar las contrariedades que le origina la oposición ajena. Pero un profeta (Asaf) (¡sobre él sea la paz!) nos asegura que tras largas reflexiones sobre esto comprendió han de examinarse las cosas por su final más bien que por su principio. He aquí el texto de sus reflexiones al respecto: *«Y dicen: ¿Lo sabe acaso Dios, lo conoce el Altísimo? Helos ahí: son impíos, pero tranquilos, constantemente aumentan la fortuna. En vano, pues, he conservado limpio mi corazón y he lavado mis manos en la inocencia»* (Sal 73[11-13]); *«Púseme a pensar para entender esto, pues era cosa ardua a mis ojos; hasta que penetré en el misterio de Dios y puse atención a sus postrimerías. Ciertamente los pones Tú en resbaladero,* etc. *¡Cómo en un punto son asolados!,* etc.» (*ibíd.* vv. 16-19). Malaquías incide en idénticas reflexiones: *«Vuestras palabras contra Mí son insoportables,* etc. *Dijisteis: Por demás es servir a Dios, ¿qué aprovecha guardar Sus preceptos y caminar en duelo en presencia de Yhwh de los ejércitos? Ahora llamáis dichosos a los soberbios,* etc. *He aquí lo que unos a otros se dicen los que temen a Dios,* etc. *Entonces mudaréis de parecer,* etc.» (Ml 3[13-18]). También David alude a esta creencia, difundida en su tiempo, que forzosamente inducía a la injusticia mutua entre los hombres, y trata de argüir para refutar tal creencia y probar que Él (¡exaltado sea!) conoce todo eso: *«Asesinan* —dice— *a la viuda y al peregrino, y a los huérfanos dan muerte. Y se dicen: No ve Yhwh, no entiende el Dios de Jacob. Entended, necios del pueblo: vosotros, fatuos, ¿cuándo seréis cuerdos? El que hizo el oído, ¿no va a oír?, y el que formó el ojo, ¿no va a ver?»* (Sal 94[6-9]).

Te explicaré el sentido de esta argumentación tras demostrarte la incomprensión de esas palabras por parte de quienes atacan los dichos de los Profetas. Hace años manifestáronme unos distinguidos médicos, correligionarios nuestros, su asombro ante esas palabras de David (¡sobre él sea la paz!). Decían se sigue de este razonamiento que quien hizo la boca come, quien forma los pulmones respira, y así con los restantes órganos. Reflexiona tú, lector de este mi Tratado, cuán lejos de la recta interpretación de esta argumentación estaban los tales, y atiende a su sentido. Es evidente que quien fabrica un instrumento cualquiera, si no poseyera la idea de la obra que debe realizar, no sería capaz de efectuar tal

instrumento. Por ejemplo, si un herrero no tuviese concepto claro de la costura, no podría fabricar la aguja de la única forma que la hace apta para coser. Y a ese tenor los demás utensilios. Como ciertos filósofos pensaban que Dios no percibe las cosas individuales perceptibles por los sentidos, siendo así que Dios (¡exaltado sea!) no aprehende por un sentido, sino mediante una percepción inteligente. David arguye contra ellos mediante la existencia de los sentidos, diciendo que si la manera como el ojo percibe fuese para Dios un secreto inasequible, ¿cómo habría podido producir este órgano destinado a la percepción visual? ¿Sería obra del puro azar haberse originado un humor claro y otro humor semejante, y luego una membrana, que sólo el albur habría perforado [39], y delante del orificio una lúcida y dura membrana transparente? No, ciertamente, sino que esto obedece a un *propósito* de la naturaleza, como lo han declarado todos los médicos y filósofos. La naturaleza carece de inteligencia y capacidad de reacción, y sobre esto están concordes todos los filósofos; pero esa organización artística emana de un principio intelectual, en opinión de los mismos y según nuestra religión, de un Ser inteligente que dotó de esas facultades a todo el que posee tal capacidad natural. Si tal Inteligencia no percibiera ni conociera el objeto en cuestión, ¿cómo habría podido producir o hacer que emanara de ella una naturaleza tendente a un objeto que le fuese desconocido? Con razón los llama David «necios e insensatos». Y a continuación explica que se trata de una deficiencia de nuestra percepción. Dios (¡exaltado sea!), que nos concedió esta inteligencia mediante la cual percibimos, mientras que nuestra limitación para captar su verdadera esencia suscita en nosotros graves dudas, conoce esa laguna nuestra, y nos es necesario tener en cuenta los ataques procedentes de nuestra débil mentalidad: *«El que enseña al hombre la sabiduría, Yhwh, sabe que los pensamientos de los hombres son vanos»* (*ibíd.* vv. 10-11).

Mi plena intención en este capítulo fue poner de manifiesto que tal especulación es muy antigua, y me refiero al error de los ignorantes, que afirman la carencia de percepción en Dios por el hecho de que las condiciones de los humanos, de suyo contingentes, carecen de buen orden: *«Los hijos de Israel* —se dice— *hicieron contra Yhwh ocultamente cosas detestables»* (II R 17^{9}). Y en el *Midráš* ¿qué se dice? «Esta columna —decían— ni ve, ni oye ni habla», es decir, imaginaban que Dios desconoce tales condiciones y no envía a los Profetas ni orden ni prohibición. La causa de todo esto constitutivo de prueba para ellos, es que las condiciones de los humanos no son como cada uno de nosotros pensaría que debieran ser, y viendo que las cosas no eran a su gusto, decían: *«Yhwh no nos ve»* (Ez 8^{12}).

[39] «Los dos humores de que aquí se trata son el *vítreo* y el *acuoso;* por las dos membranas el autor parece designar la *coroides* y la *córnea transparente.* Por *orificio* el autor entiende, obviamente, la pupila» (Mk).

Y Sofonías, hablando de ellos, dice: *«Diciéndose en su corazón: No hace Yhwh ni bien ni mal»* (Sf 1[12]).

En cuanto a lo que realmente debe reconocerse respecto a la omnisciencia de Dios (¡exaltado sea!), te expondré más adelante mi opinión, después de explanar los principios en que hay acuerdo y que una persona inteligente no debe en modo alguno recusar.

Capítulo 20

[*La ciencia divina. Su incomprensibilidad para la razón humana*]

Cuestión sobre la que reina absoluta unanimidad es que a Dios (¡exaltado sea!) no puede advenirle un conocimiento nuevo que anteriormente no tuviera, ni tampoco son admisibles en Él ciencias múltiples, aun para los partidarios de los atributos [40]. Una vez demostrado esto, nosotros, los adictos a la Torá, afirmamos que en un solo conocimiento abarca todas las cosas, puesto que en Él (¡exaltado sea!) no hay diferencia, conforme a la variedad de conocimientos, como ocurre en nosotros. Igualmente afirmamos que todas esas cosas que sobrevienen, Él las conoce antes de que se produjesen y eternamente las conoció; por tal motivo no le adviene ninguna ciencia nueva, pues sabe que tal individuo, ahora inexistente, existirá en tal momento y perdurará determinado tiempo, para tornar después a la nada; cuando tal individuo cobra existencia, como anticipadamente Él lo sabía, no se acrecienta su conocimiento, y nada se produce que no le sea previamente conocido, sino que algo ha surgido que perpetuamente conocía, tal como se ha realizado.

De acuerdo con esta creencia, síguese necesariamente que el conocimiento (divino) recae aun sobre lo inexistente y alcanza lo infinito. Esto es precisamente, sostenemos, afirmando que no es imposible recaiga Su conocimiento sobre un objeto inexistente, cuya futuribilidad Él por anticipado conoce y puede convertir en realidad. Solamente el no-ser absoluto respecto a la ciencia divina es lo que no puede ser objeto de la misma, como lo inexistente para nosotros cae fuera del ámbito de nuestro saber. Ahora bien, lo realmente difícil es admitir que dicha ciencia divina abarque lo infinito. Algunos pensadores han recurrido al expediente de que, en cierto sentido, el conocimiento divino se refiere a la especie, y, en tal otro, a los individuos: es la opinión que se han visto obligados a abrazar

[40] *Vid.* I parte, caps. 50 y 53.

todos los teólogos por la vía especulativa. En cambio, los filósofos afirman resueltamente que lo inexistente cae fuera de Su conocimiento y que no hay ciencia capaz de abarcar la infinitud. Ahora bien —siguen opinando—, puesto que ningún conocimiento nuevo es posible darse en Él, es inadmisible pueda insertarse en Su conocimiento ninguna cosa con caracteres de novedad, y, por tanto, solamente conocer lo estable e inmutable. Algunos han tropezado con esta otra dificultad: aun cuando no conociese más que las cosas permanentes, Su ciencia sería multiforme, porque cada una de las que son sabidas implica un conocimiento especial. En conclusión, Él solamente conoce Su propia esencia.

Mi opinión sobre el particular es que las causas de los tropiezos en que todos ellos incurren es el hecho de situar nuestro conocimiento en un mismo plano con el de Dios (¡exaltado sea!), de arte que cada secta, considerando lo que resulta inviable a nuestra cognición, piensa se da igualmente en la ciencia divina, o al menos no carece de dificultades. En esta cuestión hay que inculpar a los filósofos con mayor severidad que a cualquier otro grupo, pues ellos son quienes demostraron no hay multiplicidad en Su esencia (¡exaltado sea!) y que no tiene atributos fuera de la misma, sino que, por el contrario, Su ciencia es Su esencia y Su esencia es Su ciencia. Ellos son los que, conforme expusimos, atestiguaron que nuestro intelecto es incapaz de captar la auténtica realidad; ¿cómo, pues, se imaginan poder aprehender Su conocimiento si éste no es cosa situada fuera de Su esencia? La misma dificultad que impide a nuestro intelecto captar Su esencia es lo que les imposibilita para aprehender Su conocimiento de las cosas, tal como es. En efecto, no es éste de la misma naturaleza que el nuestro, para que podamos juzgar por analogía, sino que se trata de algo totalmente distinto; y así como hay ahí una esencia, de necesaria existencia, y de la cual, según los susodichos, han emanado necesariamente la totalidad de los seres, o que, según nuestro sentir, produce todo cuanto cae fuera de ella, tras su anterior inexistencia, de igual modo decimos que esa esencia aprehende todo cuanto hay fuera de ella y nada le está oculto, y nada hay de común entre Su conocimiento y el nuestro, como tampoco entre Su esencia y la nuestra. En realidad, el origen de ese error ha sido la equivocidad del término «conocimiento», porque ésta se da únicamente en el vocablo, mientras que en la auténtica realidad la divergencia es palmaria. De ahí se ha llegado al absurdo, al imaginar que las cosas pertenecientes a nuestro conocimiento conciernen igualmente a Su conocimiento.

Una de las cosas que he conseguido aclarar por medio de los textos de la Torá es que Su cognición (¡exaltado sea!) de que un ser determinado existirá no le hace salir, en absoluto, de la naturaleza de lo posible; al contrario, ésta perdura, y la mera presciencia de lo que surgirá de las cosas

posibles no implica que una de las dos posibilidades sea necesaria [41]. Esto constituye también uno de los principios fundamentales de la Ley de Moisés, sobre el cual no hay duda ni controversia. De lo contrario, no se habría dicho: *«Pondrás un pretil en derredor de tu terrado,* etc.» (Dt 22[8]), y otrosí: *«No sea que muera en la batalla y la despose otro»* (*ibíd.* 20[7]). Y a este tenor toda la legislación sagrada, mandamientos e interdicciones se apoyan en este principio, a saber: que la presciencia de lo futurible no educe una cosa posible de su naturaleza. Pero esto no deja de entrañar una gran dificultad para nuestro limitado intelecto.

Considera en cuántos puntos difiere Su conocimiento del nuestro, según la opinión de los adictos a la Ley: 1.º) siendo uno, abarca multitud de objetos cognoscibles de diferentes especies; 2.º) se aplica hasta a los inexistentes; 3.º) *ídem* a lo infinito; 4.º) no cambia por la aprehensión de las cosas actualizadas, aunque podría parecer que el conocimiento de algo que existirá no es idéntico al de lo ya existente, al añadirse algo, cual es el tránsito de la potencia al acto; 5.º) conforme a la doctrina de nuestra Ley, Su conocimiento previo (¡exaltado sea!) no predetermina una de las dos posibilidades, aunque Él conozca cuál de ellas pasará a vías de hecho. Yo quisiera saber, en consecuencia, en qué se parece nuestro conocimiento al Suyo, según la opinión de quienes creen es Su ciencia un atributo sobreañadido. ¿Hay aquí otra cosa sino mera homonimia? Ciertamente, según nuestra opinión, la de quienes creemos que Su ciencia no es algo agregado a Su esencia, se impone una diferencia substancial entre su cognición y la nuestra, como la existente entre la substancia de los cielos y la de la tierra. Claramente lo afirmaron los Profetas: *«Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni mis caminos son vuestros caminos, dice Yhwh. Cuanto son los cielos más altos que la tierra, tanto están mis caminos por encima de los vuestros, y por encima de los vuestros, mis pensamientos»* (Is 55[8-9]).

En suma, he aquí, en síntesis, mi pensamiento: así como sin aprehender la auténtica esencia de Dios, sabemos, no obstante, que Su ser es el más perfecto de todos los seres, sin mezcla de imperfección, cambio o pasión alguna, de igual modo, sin comprender lo que Su ciencia es en realidad, puesto que ella es Su esencia, sabemos que no puede unas veces saber y otras ignorar; quiero decir que no hay posibilidad en absoluto de que le sobrevenga una ciencia nueva, que en Su conocimiento no cabe multiplicidad ni fin, que nada, en absoluto, de lo existente Le es desconocido, y que Su conocimiento de esas cosas no invalida Su naturaleza, sino que lo posible conserva su calidad de tal, y cualquier contradicción que aparezca es debida a que juzgamos según nuestra ciencia, en nada seme-

---

41 «Así, p. e., el hombre, dotado de libre albedrío, puede elegir el buen camino o el malo; Dios sabe de antemano cuál de los dos escogerá, pero eso no le impide en modo alguno conservar su libertad de opción» (Mk).

jante a la de Él, salvo en el nombre. También por homonimia, el término *intención* se aplica a lo que nosotros nos proponemos y Él (¡exaltado sea!) se propone. Igualmente, la palabra *Providencia* por homonimia se aplica a lo que nos preocupa y a lo que se dice tiene Él (¡exaltado sea!) en perspectiva. En suma, *providencia* designa por homonimia lo que nosotros providenciamos y lo que se afirma que Él (¡exaltado sea!) providencia. En consecuencia, la verdad es que el sentido de *ciencia, intención* y *providencia,* atribuidas a nosotros, no es el mismo que aplicadas a Él. Cuando se toman las dos providencias, o las dos ciencias, o las dos intenciones, en uno e idéntico sentido, surgen las indicadas dificultades; mas cuando se sabe que todo lo atribuido a nosotros difiere de lo atribuido a Él, la verdad queda patente. La diferencia entre lo aplicado a Él y lo aplicado a nosotros se enuncia taxativamente cuando Él afirmó: *«Mis caminos no son vuestros caminos»,* como dejamos dicho.

Capítulo 21

[*La ciencia de Dios Creador comparada con la del artista. Ciencia «a priori» la divina, y «a posteriori» la humana*]

Entre el conocimiento que el artista posee de su obra y el de cualquier otro al respecto existe una gran diferencia. Si la obra ha sido ejecutada de acuerdo con la ciencia del artista, éste la realiza conforme a su saber; en cambio, para cualquiera que contemple esa obra, y la entienda a su manera, el conocimiento subsigue a la obra. Así, p. e., el artista que construyó esta caja, en la que, al fluir del agua, se movilizan unas pesas que indican las horas del día, sabe perfectamente la cantidad de agua que debe correr, el cambio de posición, los hilos que entran en juego y cada bola que desciende. Si conoce todos esos movimientos, no es porque observe ahora los que se realizan, sino que, al contrario, es porque se realizan ahora de conformidad con su ciencia. Pero no ocurre lo propio al que observa la maquinaria, sino que éste, a cada movimiento que percibe, logra un nuevo conocimiento, y éstos aumentan gradualmente a medida que prosigue la observación, y de ese modo va adquiriendo un conocimiento exacto de todo el mecanismo. Si supones que los movimientos de éste son infinitos, jamás podrá un observador conseguir un conocimiento completo, y, por añadidura, el observador no podrá conocer ninguno de esos movimientos antes de que se realicen, pues lo que sabe solamente lo sabe después de

realizados. Tal sucede con todo lo existente y su relación con nuestra ciencia y la de Dios (¡exaltado sea!). Lo que a nosotros se nos alcanza solamente es por la contemplación de los seres, por lo cual nuestro conocimiento no se proyecta sobre el futuro ni lo infinito, y se multiplica conforme a las cosas que llegamos a conocer. Respecto a Dios (¡exaltado sea!) no ocurre lo mismo; quiero decir que Su conocimiento de las cosas no se deriva de ellas, de manera que se produzca multiplicidad o renovación, sino que dependen de Su ciencia, que es anterior, y las dispuso tal como son, sea como entes separados de la materia, sea como individuos dotados de materia y permanentes, o bien como seres dotados de materia, individualmente variables, pero que siguen un orden incorruptible e inmutable, y por esta razón no se da en Él (¡exaltado sea!) multiplicidad de ciencia, ni renovación o alteración de conocimientos, puesto que Él, conociendo la verdadera realidad de Su propia inmutable esencia, conoce la totalidad de aquello que necesariamente deriva de Sus actos. Empeñarnos en conocer cómo es esto, equivaldría a pretender ser nosotros Él y nuestra percepción, la suya. Todo aquel que sinceramente inquiere la verdad debe creer que nada absolutamente le es desconocido a Él (¡exaltado sea!), sino que, bien al contrario, todo está patente a Su ciencia, que es Su esencia, pero entender tal clase de percepción es del todo imposible para nosotros. Si supiéramos cómo es, estaríamos en posesión de un intelecto que capacitara para la misma; pero eso es cosa que en ningún ser se da, fuera de Él mismo (¡exaltado sea!), y constituye la propia divina esencia. Entiende bien todo esto, que te aseguro es algo sumamente extraordinario y una teoría verdadera, que, si se profundiza en ella, no se hallará error ni distorsión, ni presenta inverosimilitud alguna, ni en ella se atribuye a Dios (¡exaltado sea!) ninguna imperfección.

Estas cuestiones tan graves y elevadas excluyen toda demostración, tanto desde nuestro punto de vista, a fuer de adictos a la Torá, como desde el de los filósofos, por muy divididos que estén en esta cuestión. En todos los problemas no susceptibles de demostración debe seguirse el método que hemos empleado para éste, quiero decir el problema del conocimiento de Dios en todo lo que no es Él. Entiéndelo bien.

Capítulo 22

[Sobre el argumento del libro de Job: explicación de la existencia del mal físico y moral en el mundo]

La historia de Job, tan maravillosa y sorprendente, se relaciona con nuestro tema: quiero decir que se trata de una parábola cuyo objetivo es ilustrar las opiniones de los hombres acerca de la Providencia.

Ya sabes la afirmación categórica de algunos, que Job no existió, y es sólo una parábola. Los mismos que piensan existió realmente y se trata de una historia auténtica, ignoran su época y lugar. Los hay entre esos sabios que afirman vivió en los tiempos patriarcales; otros, en los de Moisés; otros, de David, y quienes sostienen fue de los repatriados de Babilonia. Todo esto confirma la opinión de quienes aseveran que no tuvo existencia real. En conclusión, haya existido o no, ante sucesos tales, que siempre los hubo, todos los que reflexionan sienten perplejidad hasta el extremo de objetar contra el conocimiento de Dios y Su Providencia lo que ya te indiqué, a saber: que el hombre cabal y perfecto, de absoluta probidad en sus actos, profundamente timorato del pecado, es víctima de graves y sucesivas desgracias, que se ceban en sus bienes, sus hijos y su persona, sin haber delinquido. Ahora bien, según ambas opiniones, es decir, haya o no existido, las palabras del prólogo del libro, o sea el discurso de Satán y el que Dios le dirige, la entrega de Job en manos de aquél, todo eso para cualquier hombre inteligente es, sin duda alguna, una parábola; pero no como las demás, sino de arte tal, que con ella se enlazan pensamientos profundos, *de las cosas que constituyen el misterio del universo* y sirve para elucidar grandes problemas y las más altas verdades. Te diré sobre ello lo que decirse puede [(42)], consignando las palabras de los Sabios (¡bendita sea su memoria!), que atrajeron mi atención acerca de lo que he podido comprender de esa notable parábola.

Lo primero que debes considerar son las palabras: *«Había en la tierra de ʻûṣ un varón»* (Jb 1[1]), donde figura el equívoco *ʻûṣ*, que es un antropónimo, *v. gr.*, en *«ʻûṣ es el primogénito»* (Gn 22[21]), así como también el imperativo de un verbo que significa «reflexionar, meditar»: «Tomad consejo» (*ʻuṣû ʻēṣāʰ*, Is 8[10]), como si te dijera: «Medita sobre esto, reflexiona, capta su sentido y ve cuál es la exégesis verdadera.» Seguidamente se consigna que «Los hijos de Dios» (los ángeles) vinieron a presentarse ante el Señor, y entre todos ellos hallóse Satán. Porque no dice: «Y vinieron los hijos de Dios y Satán a presentarse ante el Señor», lo cual implicaría se encontra-

---

[42] «Es decir, según el comentarista Šem-Ṭôb: lo que yo podría decir al respecto sin pronunciarme claramente sobre misterios que no me está permitido revelar» (Mk).

ban allí todos con el mismo rango, sino que dice: *«Los hijos de Dios fueron a presentarse ante Yhwh, y vino también entre ellos Satán»* (Jb 1^{6}, 2^{1}). Con esa expresión se designa a alguien que se ha personado sin que se hubiese pensado en él, ni se le hubiera buscado, sino que llegó entre aquéllos cuya presencia de intento se solicitó. Se hace constar, en consecuencia, que Satán andaba girando y recorriendo la tierra. No existe, por tanto, relación alguna entre él y el mundo superior, donde no tiene entrada, por ser para él inaccesible. Tal es el sentido de: *«Vengo de dar una vuelta por la tierra y pasearme por ella»* (Jb 1^{7}, 2^{2}), dando a entender que solamente vaga y se pasea por la tierra. A continuación se afirma que aquel hombre íntegro y justo fue entregado en manos de ese Satán, y todas las calamidades que recayeron sobre él, su fortuna, hijos y persona fueron obra de Satán. Sentado este presupuesto, comienza la exposición de los pensadores acerca de este asunto, consignándose en primer término el sentir de Job, y luego otros, de sus amigos, que te expondré claramente a continuación: me refiero a las opiniones que suscitaron tan gran conflicto de ideas y cuyo causante fue Satán, aunque lo mismo Job que sus amigos creyeron que Dios (¡exaltado sea!) había actuado por Sí mismo y no por mediación de Satán. Lo sorprendente en este relato es que no se atribuye a Job ciencia, ni se le califica de hombre *sabio, entendido* o *inteligente,* sino solamente virtudes morales y rectitud en sus actos. En efecto, si hubiera sido un sabio, su situación no habría ofrecido duda alguna para él, según después se expondrá, como también que las desdichas de Job van graduadas, según la clase de personas, al modo humano. En efecto, hay personas que no se asustan por la pérdida de su fortuna y lo consideran baladí, pero los aterra pensar en la muerte de sus hijos y sucumben de angustia. Otros soportan con resignación y sin perturbación hasta la pérdida de sus hijos; pero ningún ser sensitivo se muestra impasible ante el dolor. Todos los hombres —me refiero al vulgo— glorifican a Dios de palabra y Le proclaman (¡exaltado sea!) justo y benefactor cuando se sienten felices y satisfechos, o incluso ante un dolor soportable; pero cuando les sobrevienen las desgracias en el caso de Job, los hay que se tornan descreídos, y piensan que no hay orden en el universo, al perder su fortuna; otros, que conservan su fe en la justicia y el orden, a pesar del dolor por la pérdida de su fortuna, pero no se avienen a la privación de sus hijos, y quienes, en fin, se resignan y se mantienen con fe imperturbable ante la pérdida de sus hijos, pero no hay nadie que soporte pacientemente el dolor corporal sin quejarse o protestar de palabra o en su corazón.

El texto relativo a «los hijos de Dios» dice en los dos pasajes que *«fueron a presentarse ante Yhwh»* (*ibíd.* 1^{6}, 2^{1}); pero respecto a Satán, aunque llegó con ellos y entre ellos, tanto la primera como la segunda vez, no se consigna en el primer pasaje la expresión l^{e}*-hityaṣṣēb* («para presentarse

ante Yhwh»), que, sin embargo, está explícito en el segundo. Entiende bien ese matiz, y considera su importancia, y te convencerás de que no sin cierta inspiración divina se me han ocurrido estas ideas. Porque la significación de *«presentarse ante Yhwh»* indica se hallaban allí, sometidos a la orden emanada de Su voluntad. Así, Zacarías en el texto referente a los cuatro carros que salen, dice: *«El ángel respondió: Esos son los cuatro vientos del cielo, que vienen a presentarse al Señor de toda la tierra»* (Zc 6^{5}). Es evidente, por tanto, que la situación de los hijos de Dios y la de Satán no es una misma entre los seres del universo, sino que la de aquéllos es más estable y duradera, en tanto que la de éste se emplaza en un grado inferior.

Entre las cosas maravillosas de esta parábola es de notar que tras de haber consignado andaba Satán errabundo particularmente por la tierra, donde realizaba determinadas acciones, se declara le estaba vedado posesionarse del alma, a la que se concedió de todas estas cosas terrestres, pues hay una barrera entre él y el alma. Tal es el sentido de: *«Pero guarda su alma»* (*ibíd.* 2^{6}). Ya te indiqué que en nuestra lengua el término *nèfeš* («alma, vida, etc.») es polivalente, y se aplica a lo que en la persona humana queda después de la muerte: esto es lo que se substrae del dominio de Satán.

Después de lo que dejo dicho, atiende a la instructiva enseñanza de los Sabios, los verdaderamente dignos de este título, la cual aclara lo obscuro, descubre lo escondido y elucida la mayoría de los misterios de la Torá. Me refiero a lo estampado en el *Talmud:* «R. Simón Laqiš dijo: «Satán, la perversa inclinación y el ángel de la muerte son una y misma cosa.» Así se esclarece todo cuanto dejamos dicho, de manera que nada permanece en la obscuridad para el inteligente. Queda, por ende, aclarado que dichos tres términos designan una sola y misma idea, y que todas las acciones atribuidas a cada una de las tres son obra de una sola y misma cosa. Asimismo manifestaron los antiguos Doctores de la *Mišná:* «Se ha enseñado: Desciende y seduce, asciende y acusa, obtiene permiso y arrebata la vida.» Así entenderás lo que David percibió en profética visión cuando la peste: *«Teniendo* (el ángel) *en su mano, desnuda, la espada, vuelta contra Jerusalén»* (I Cro 21^{16}). Solamente se le apareció para manifestarle cierta idea, la misma de que se habla, en visión profética también acerca de los hijos del Sumo Sacerdote Y^{e}hošu'a: *«Y tenía a su diestra a Satán para acusarle»* (Zc 3^{1}). A renglón seguido se aclara, en el siguiente texto, cuán lejos Satán está de Dios: *«Que Yhwh te reprima, oh Satán, que Yhwh te reprima, pues Él ha elegido a Jerusalén»* (*ibíd.* v. 2). Es también al que Balaam vio en percepción profética en su camino, cuando le dijo: *«He salido yo para cerrarte el camino.»* Ten en cuenta que Satán se deriva del verbo *sāṭā^{h}* («desviarse»), *v. gr., «Tente apartado de él, pasa de lejos»* (Pr 4^{15}). Quiero decir que

encierra la significación de «apartarse, desviarse», por cuanto que él es quien indudablemente aleja del camino de la verdad y motiva el extravío por los caminos del error. La misma idea se expresa en Gn 8^{21}: *«Pues los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal»* (Gn 8^{21}). Ya sabes cuán extendida se halla en nuestra religión la idea de la buena y la mala inclinación, y conoces la expresión de los Doctores: «por tus dos inclinaciones». Dicen asimismo que la «mala inclinación» surge en el individuo desde su nacimiento: *«El pecado acecha a la puerta»* (Gn 4^{7}), y, como recalca la Escritura: *«desde la adolescencia»* (*ibíd.* 8^{21}), mientras que la «buena inclinación» no le llega sino después de perfeccionarse su intelecto. Por eso dicen en la parábola del cuerpo humano y sus diferentes facultades en este pasaje: *«Había una ciudad pequeña con poca gente dentro,* etc.» (Ecls 9^{14}). A la mala inclinación se la llama «gran rey», y a la buena, «un hombre pobre, pero sabio» (*ibíd.* v. 15). Todas estas cosas se encuentran en textos bien conocidos, emanados de los Doctores. Ahora bien, como ellos nos han declarado que la mala inclinación es Satán, el cual es también, sin duda, un ángel, y como tal, dado que se encuentra entre los hijos de Dios, la buena inclinación es también verdaderamente un ángel. Así, cuando los Doctores dicen, como todo el mundo sabe, que cada persona está acompañada por dos ángeles, uno a su derecha y otro a su izquierda, ha de entenderse de la buena inclinación y de la mala [(43)]. En la Guemará del tratado *Sabbat* aclaran expresamente: «uno bueno y otro malo». Mira, pues, cuántas cosas maravillosas se nos revelan con esa frase y cuántas otras ideas falsas hace desaparecer.

Me parece haber aclarado y explicado el caso de Job hasta sus últimas consecuencias; pero también quiero explanarte el sentir atribuido a Job y el de sus amigos, alegando argumentos que recogeré de sus respectivos discursos. Pero no es menester prestes atención a otras consideraciones necesarias por la ilación del discurso, según te advertí al principio de este capítulo.

Capítulo 23

[*Concordancia y discrepancia entre Job y sus amigos acerca de la omnisciencia y la justicia de Dios. Conceptuación de las cinco opiniones*]

Admitida la historicidad de Job, lo primero que ocurre es la coincidencia entre los cinco, a saber, Job y sus amigos, en que todo lo sucedido

[43] En español decimos; «ángel de luz» (o «ángel bueno») y «ángel de tinieblas» (o «ángel malo»).

a Job era conocido de Dios (¡exaltado sea!), y que Él le atrajo aquellas desgracias. Todos convenían asimismo en que Él estaba inmune de injusticia, ni podía ésta serle atribuida. Con frecuencia lo observarás en los discursos de Job [44]. Si recapacitas en las palabras de los cinco, en el curso del diálogo, casi parece dar la impresión de que lo afirmado por uno coincide con lo expresado por los demás, y que las mismas ideas se reiteran y entrecruzan. En Job solamente se interrumpen para dejar paso a la descripción de los sufrimientos y angustias que en él se ceban, pese a su rectitud y la constatación de su justicia, nobleza de carácter y bondad de sus acciones. Por su parte, los amigos interfieren en sus discursos, exhortaciones a la paciencia, palabras de consuelo, tendentes a mitigar su dolor y a convencerle debía callarse y no dar rienda suelta, como quien disputa con un cualquiera someterse resignadamente a los juicios de Dios. Él contesta que la exacerbación de sus dolores le impide ser paciente y perseverante, y hablar en los términos adecuados. Todos los amigos concuerdan en que cuantos obran el bien reciben su recompensa, y quienes obran el mal, su castigo. Si se ve —afirman— a un pecador gozando de felicidad, de cierto que acabará por trocarse su suerte; perecerá, y serán víctimas de la malaventura él, sus hijos y su linaje. En cambio, si vemos a un hombre timorato sumido en la adversidad, sin duda alguna que Dios pondrá remedio a su adversidad; esta idea la encontrarás constantemente en los discursos de Elifaz, Bildad y Sofar: los tres coinciden en el mismo sentir. Sin embargo, no es tal el propósito de toda esa historia, puesto que su objetivo principal es poner de manifiesto la convicción de cada uno sobre el particular y su opinión respecto a tal suceso, cual era que las más acerbas y violentas calamidades habían recaído sobre el más íntegro y recto de los hombres.

En opinión de Job, el hecho demuestra que el justo y el impío son iguales ante Él (¡exaltado sea!), a causa de Su menosprecio y abandono de la especie humana. Y así, entre otras cosas, dice: *«¡Todo es uno!»*. Por eso, dijo: *«Cuando de repente una plaga trae la muerte, Él se ríe de la desesperación de los inocentes»* (Jb 9[22-23]); es decir, si el torrente irrumpe de pronto, aniquila y arrastra, Él se ríe de la calamidad del inocente. Después corrobora este aserto en estos términos: *«Muere éste en su plena integridad, cuando todo florecía y estaba en seguro, cuando estaban sus lomos cubiertos de grosura y bien regada la médula de sus huesos. Muere aquél en medio de la amargura de su alma, sin haber gozado de bien alguno. Juntos yacerán en el polvo, y a uno y a otro los recubren los gusanos»* (*ibíd.* 21[23-26]). Y alega asimismo como prueba la prosperidad y felicidad de los malvados, largas disquisiciones en torno a la materia, di-

---

[44] Para todas las cuestiones del libro de Job que se tocan en este capítulo u otros cualesquiera, remitimos a los numerosos y doctos comentarios modernos, y también antiguos, de la Exégesis cristiana, especialmente en castellano para los hispanoparlantes.

ciendo: *«Yo, al acordarme, me horrorizo y mis carnes sienten escalofríos. ¿Cómo es que viven los impíos, envejecen y se acrecienta su fortuna? Su prole persiste con ellos a su presencia,* etc.» (*ibíd.* vv. 6-8). Tras describir esta bienandanza, empieza a decir a sus interlocutores: «Aun cuando la cosa sea como pensáis, que los hijos de ese descreído afortunado perezcan cuando él ya no existe, y se borre su recuerdo, ¿qué perjuicio resulta a ese bienhadado, de lo que acontezca a su familia?» *«¿Qué le importa a él de su casa después de él, cuando fuere cortado el número de sus meses?* (*ibíd.* v. 21). Después va declarando que nada hay que esperar tras la muerte, y nada resta sino el abandono. Manifiesta su asombro ante el hecho de que Dios nada omitió al principio respecto a la creación del hombre, y después descuidó gobernarle. Y dice: *«¿No me exprimiste como leche, no me coagulaste como queso,* etcétera?» (*ibíd.* 10[10]). Tal es una de sus opiniones en orden a la Providencia. Los Doctores, como bien sabes, consideran reprobable esta opinión de Job, censurándole con expresiones como las siguientes: «Polvo en boca de Job», «Job quería volcar el plato por su borde», «Job niega la resurrección de los muertos», «Job se lanzó a proferir blasfemias». No obstante, si Dios increpa a Elifaz en estos términos: *«porque no hablasteis de Mí rectamente, como mi siervo Job»* (*ibíd.* 42[7]), los Doctores, como justificación, aseguran que «el hombre cuando sufre no es responsable», dando a entender que Job era excusable en atención a su sufrimiento; pero tales razones no encajan en el sentido de esta parábola. La verdadera es la que voy a exponerte a continuación: Job habíase retractado de tan errónea opinión, poniendo de manifiesto su falsedad. Tratábase simplemente de una concepción de las que surgen de pronto, sobre todo en un individuo dominado por la desgracia y convencido de su inocencia, cosa que nadie pondrá en tela de juicio, y por eso se le atribuye a Job. Pero él solamente daba rienda suelta a esas expansiones cuando se encontraba en estado de ignorancia y solamente conocía a Dios por la tradición, como le conocen la mayoría de los adeptos a la Ley. Mas cuando obtuvo de Dios una cognición cierta, se percató de que en Él estriba la auténtica felicidad, garantizada a todos cuantos Le conocen, y ninguna de esas calamidades puede menoscabarla en el hombre. Job había considerado esas prosperidades imaginarias, la salud, riqueza, hijos, como fin, mientras no conocía a Dios sino por tradición, y no por reflexión; por eso incurrió en tales perplejidades, y profirió palabras (reprensibles). Tal es el sentido de las siguientes: *«Sólo de oídas Te conocía; mas ahora Te han visto mis ojos. ¡Por eso me retracto y hago penitencia!»* (*ibíd.* vv. 5-6), cuyo sentido completo parece ser el siguiente: «Por eso yo desprecio lo que antes deseaba, y me arrepiento de haber estado sumido en *el polvo y la ceniza»,* porque semejante situación se le adjudica al decir: *«estaba sentado sobre la ceniza»* (2[8]). Así, pues, a causa de ese discurso final, revelador del conocimiento verdadero, se agrega a su res-

pecto seguidamente: *«porque no hablasteis de Mí rectamente, como mi siervo Job»* (42^{7}).

En cuanto a la opinión de Elifaz sobre este suceso, es también una de las profesadas en orden a la Providencia, a saber: que todo lo acaecido a Job se lo había merecido, por haber cometido pecados que le habían hecho acreedor a esa suerte. Es lo que recrimina a Job: *«¿No es más bien por tu gran malicia y por tus innumerables iniquidades?»* (22^{5}). En otro lugar dice a Job: La rectitud de tus acciones y tu virtuosa conducta, de que presumes, no implican seas perfecto ante Dios hasta el extremo de que no debas ser castigado: *«Mira: aun a sus ministros no se confía, aun en sus ángeles halla tacha. ¡Cuánto más los que habitan moradas de barro y del polvo traen su origen!»* (4$^{18-19}$). Elifaz no deja de recalcar esta idea, a saber: su convicción de que todo cuanto acaece al hombre es merecido, si bien todas las faltas que nos hacen acreedores a la sanción están fuera de nuestro alcance y cómo nos han acarreado el castigo.

La opinión de Bildad el Šuḥî sobre esta cuestión se funda en que admite la *compensación;* por eso interpela a Job: Si tú eres inocente y no has delinquido, la razón de estas grandes desgracias es hacerte digno de una subida recompensa, y en verdad que recibirás la más cumplida de las compensaciones. Todo esto es un bien para ti, para que se acreciente aún más la felicidad de que gozarás en el mundo venidero. He aquí sus palabras: *«Si fueres puro y recto, desde ahora velará sobre ti y restaurará la morada de tu justicia, y la anterior fortuna resultará pequeña, pues grande ha de ser tu futuro»* (8$^{6-7}$). Ya sabes cuán difundida se halla esta creencia acerca de la Providencia, conforme expusimos.

La opinión de Sofar el Na'amatî es la que admite que todo depende de la voluntad de Dios, y no ha de inquirirse ninguna causalidad en Sus acciones, ni preguntarse por qué hace esto y no hace lo otro. Por tal motivo, tampoco ha de indagarse una motivación de justicia ni exigencia de Su *sabiduría* en todo cuanto Dios ejecuta, porque Su esencia y auténtica realidad presupone efectuar aquello que Le place, y nosotros somos incapaces de penetrar los arcanos de Su sabiduría, la cual exige la realización de aquello que Le plazca, sin más razón. Por eso le dice a Job: *«Ojalá hablara Dios y abriera Sus labios contigo, para descubrirte los secretos de la sabiduría, pues son ambiguos para el entendimiento,* etc. *¿Podrás descubrir tú el misterio de Dios? ¿Llegarás hasta la perfección del Omnipotente?»* (11$^{5-7}$).

Ve y reflexiona, en consecuencia, cómo una historia que ha sumido en la perplejidad a los hombres ha sido compuesta y proyectada para inducirlos a formular diversas opiniones que dejamos expuestas tocante a la Providencia para con las criaturas. Se ha presentado todo cuanto requería la debida clasificación, y se atribuye a uno de los hombres de la Antigüedad, famoso por su virtud y su ciencia, si realmente se trata de una pará-

bola, o bien han podido hablar así caso de que sea una historia verídica. La opinión puesta en boca de Job coincide con la de Aristóteles; la de Elifaz, con la de nuestra Ley; la de Bildad concuerda con la doctrina de los *Mutazilíes,* y la de Sofar, con la de los *Ašaríes.* Son las antiguas opiniones en torno a la Providencia.

Surge después una nueva teoría, la atribuida a Elihu, por la cual es considerado superior a los otros, y se declara que, aun siendo el más joven en edad, los sobrepasa en sabiduría. Empieza recriminando a Job, a quien tilda de necedad por haber mostrado orgullo y sorpresa ante las desgracias que le sobrevinieron, a pesar de su bien obrar, pues se había vanagloriado largamente de sus acciones. Pasa revista asimismo a las opiniones de los tres amigos sobre la Providencia, tachándolas asimismo de chocheces, empleando expresiones tan extremadamente enigmáticas que quien sopesa su discurso se maravilla al pronto, pensando nada nuevo añade a lo expuesto por Elifaz, Bildad y Sofar, sino que reitera las ideas contenidas en sus discursos, valiéndose de otros términos, con mayor amplificación. En efecto, no hace sino recriminar a Job y desplegar el atributo de la justicia divina, juntamente con las maravillas del universo, insistiendo en que Él (¡exaltado sea!) no es afectado por la virtud del piadoso ni por el pecado del impío, todo lo cual habían proclamado ya sus compañeros. No obstante, a poco que reflexiones con atención, advertirás la idea nueva que aporta y que era su objetivo principal, y no habían expresado anteriormente los otros. Sin embargo, al par de esa idea, reitera cuanto habían proclamado Job y sus tres amigos, idénticamente, cada uno de los cuales recalca lo expresado por los otros, conforme te he hecho notar. La finalidad es encubrir lo que tiene de privativo la opinión personal de cada cual, de tal manera que el vulgo saque la impresión de que todos coinciden en una e idéntica sentencia, aunque en realidad de verdad no sea así. La idea que entroniza Elihu y que ellos no habían expresado, es la presentada alegóricamente mediante la *intercesión de un ángel.* Afirma que es cosa atestiguada y notoria, cuando uno se encuentra enfermo de muerte, en trance desesperado, si tiene un ángel, cualquiera que sea, que interceda en su favor, tal intervención será acogida, y aquél se recuperará de su postración, será salvo y tornará al mejor estado. Sin embargo, tal proceso no será indefinido, ni puede darse perpetua intercesión, sino solamente dos o tres veces, de conformidad con el texto: *«Si hay un ángel que interceda por él,* etc.» (33^{23}); y tras describir el estado progresivo del convaleciente y la alegría que causa su vuelta a la perfecta salud, añade: *«Todo esto lo hace Dios dos y tres veces con el hombre»* (*ibid.* v. 29). Es una idea expuesta solamente por Elihu; pero lo que otrosí añade, antes de expresarla, es cómo adviene la inspiración profética, diciendo: *«Él habla una vez y dos no lo repite, en sueños, en visión nocturna, cuando desciende sobre los hombres el so-*

por, etc» (*ibíd.* vv. 14-15). A continuación va a confirmar esta sentencia, y para demostrar cómo debe entenderse, describe una serie de fenómenos físicos, el trueno, el rayo, la lluvia, el soplo de los vientos. Entremezcla muchas cosas concernientes a los seres vivos, *v. gr.*, la irrupción de la peste: *«Mueren de improviso y pasan, en medio de la noche,* etc» (34[20]); las grandes guerras que estallan: *«Quebranta a los grandes, sin andar en averiguaciones, y pone a otros en su lugar»* (*ibíd.* v. 24), y muchas otras cosas semejantes.

Hallarás asimismo que en la teofanía que sobreviene a Job y le aclaró se había equivocado en todo cuanto había imaginado, solamente se describen cosas físicas, ora elementos, ora meteoros, o bien la naturaleza de las diferentes especies de animales; nada más. Si se mencionan, por vía de descripción, las regiones etéreas, los cielos, Orión, Pléyades, es en función de su influencia sobre nuestra atmósfera, porque Él solamente llama la atención de Job acerca de lo perteneciente al mundo sublunar. Así Elihu desvía la contemplación hacia determinadas especies zoológicas: *«Él nos instruye por mediación de* (o: más que a) *las bestias de la tierra, y nos hace más sabios mediante* (o: más que) *las aves del cielo»* (*ibíd.* 35[11]). A lo largo de ese discurso se extiende principalmente en la descripción del *Leviatán,* que es una combinación de propiedades corporales diversas, pertenecientes a animales que andan, nadan o vuelan. La finalidad de todo ello es poner de manifiesto que nuestras inteligencias no alcanzan a comprender cómo estas cosas que existen en el cosmos del *nacimiento* y la *corrupción* han tenido su origen, ni a concebir cómo la fuerza física ínsita en ellas les ha dado el ser. No son cosas similares a las que nosotros hacemos; y ¿cómo podríamos establecer una comparación entre el gobierno y providencia de Dios (¡exaltado sea!) y nuestra manera de regir y cuidar lo que está confiado a nuestra gobernación y asistencia? Lo procedente es parar mientes en ese punto, y aceptar que nada está oculto a Él (¡exaltado sea!), como dice Elihu: *«Porque Sus ojos están fijos sobre los caminos del hombre y contempla todos sus pasos; no hay oscuridad ni sombra donde puedan esconderse los malhechores»* (*ibíd.* 34[21-22]). Ciertamente que la idea de la Providencia de Dios no es la misma que la de nuestra providencia, ni la idea del gobierno de las cosas creadas por Él la misma del que nosotros ejercitamos: las dos nociones no encajan en una misma definición, como pensaría cualquier «perplejo», ni tiene nada en común salvo el nombre. Análogamente, nuestra acción en nada se asemeja a Su acción, ni se ajustan una y otra a la misma definición. De igual modo, que las obras de la naturaleza difieren de las del arte, así el gobierno, la Providencia y la intención divina se diferencian de nuestro régimen, previsión e intencionalidad respecto a las cosas sobre que recaen.

Tal es el objeto del libro de Job en su conjunto, a saber: asentar este artículo de fe y llamar la atención sobre las pruebas que se pueden educir

de las cosas físicas, a fin de no incurrir en error, y no te imagines que Su conocimiento es como el nuestro, o que la intención, providencia y gobierno de Dios se parezcan a los nuestros. Quien se penetre bien de esto soportará fácilmente cualquier calamidad, y las contrariedades no le harán dudar de Dios, ni si Él tiene o no conocimiento de ello, si de él se cuida o le abandona; más bien acrecentará su amor, como se afirma en esta profética confesión: *«¡Por eso me retracto y hago penitencia sobre polvo y ceniza!»* (42[6]), y, como atestiguan los Doctores (¡bendita sea su memoria!), «Los que obran por amor de Dios y sobrellevan con alegría los sufrimientos, etc.» Si reflexionas sobre todo cuanto dejo dicho, con la atención que requiere la lectura de este Tratado, y examinas el libro de Job, comprenderás el sentido y verás que he resumido todas sus ideas, no dando de lado sino aquello que constituye simple ornato de estilo y entorno de la alegoría, como te he indicado reiteradas veces en el curso del presente Tratado.

Capítulo 24

[*Valor, significación y finalidad de las pruebas que Dios envía*]

El concepto de *prueba* es también sumamente obscuro y de los más intrincados en el área de la religión. La Torá habla en seis lugares, como te expondré en el presente capítulo. En cuanto a la manera como el común de los mortales se forja la idea de prueba, a saber: que Dios envía calamidades a una persona sin que haya cometido ningún pecado, para acrecentar su recompensa, es un principio al que no se alude en ningún texto de la Ley; y entre los seis susodichos pasajes del Pentateuco sólo hay uno que, tomado literalmente, podría inducir a tal suposición. Más adelante explicaremos su sentido. Semejante opinión contradice incluso a la Torá, en que se contiene este Su oráculo (¡exaltado sea!): *«Es fidelísimo y no hay en Él iniquidad»* (Dt 32[4]). Tampoco admiten todos los Doctores dicha opinión vulgar, pues algunos afirman: «No hay muerte sin pecado, ni castigo sin culpa.» Sentencia que debe aceptar todo hombre religioso dotado de inteligencia [(45)], y no atribuir a Dios injusticia al extremo de creer que

---

[45] De esa sentencia de algunos Doctores de Israel, que, según M., debe aceptar todo «hombre religioso dotado de inteligencia», se deduce un fuerte argumento, aparte de otros que puedan aducirse en pro del dogma católico de la Asunción de María, la Virgen Madre, «llena de gracia» y «concebida sin pecado original», pues, aunque en ella se dio, lo propio que en Jesucristo, si bien en diver-

Zayd (Fulano) esté limpio de pecado, sea perfecto y no se merezca lo que le haya sobrevenido. En cuanto a las *pruebas* que la Torá menciona en diversos lugares, aparentemente tienen como objetivo realizar una experiencia y tanteo encaminados a conocer el grado de fe de tal individuo o de tal nación, o la medida de su piedad. Pero ahí estriba precisamente la mayor dificultad, sobre todo en la historia del sacrificio de Isaac, patente sólo a Dios y a ellos dos, a uno de los cuales se dijo: *«Ahora he visto que en verdad temes a Dios»* (Gn 22[12]). Lo mismo en este otro pasaje: *«Porque te prueba Yhwh, tu Dios, para saber si amáis,* etc.» (Dt 13[4]), y asimismo: *«Para conocer los sentimientos de tu corazón»* (*ibíd.* 8[2]). Voy a resolverte todas esas dificultades.

Debes saber que toda prueba tratada en la Torá no tiene otra finalidad y objetivo sino inculcar a los hombres lo que les incumbe hacer o creer. De consiguiente, la prueba diríase consiste en la realización de algo en que no se atiende tanto al acto mismo cuanto al ejemplo que debe seguirse y tomarse por modelo, como cuando se dice: *«Para saber si amáis,* etcétera» (*ibíd.* 13[4]), que no significa «para que Dios lo sepa» (¡exaltado sea!), pues ya lo sabía, sino que se asemeja a este otro texto: *«Para que sepáis que soy Yo, Yhwh, el que os santifico»* (Ex 31[13]). Aquí el sentido es: «para que las naciones sepan», lo propio que en el siguiente (cfr. Dt 13[2 ss]): Si surge alguien que se arroga el don de profecía y observáis sus signos externos, que inducen a creer dice la verdad, sabréis que es un medio por el cual Dios ha querido dar a conocer a las naciones hasta qué punto estáis imbuidos en Su Ley, vuestra capacidad para comprender la verdadera esencia de Dios, que no os dejáis seducir por la falacia de un impostor, y vuestra fe en Dios no es perturbada, ello servirá de sostén para todos cuantos buscan la verdad, de manera que se afiancen a creencias lo bastante firmes para que no se guarde en su presencia ningún miramiento al milagrero. Porque éste invitaría a creer en lo imposible; pero solamente se puede recurrir al milagro cuando se proclama una cosa imposible, conforme expusimos en el *Mišnèʰ Tôrāʰ*. Así, pues, dado que la expresión *lᵉ-daʿat,* «para saber», significa ahí «para que los hombres sepan», lo propio ocurrirá con lo que se afirma respecto al maná: *«Para castigarte y probarte, para conocer los sentimientos de tu corazón y saber si guardas o no sus mandamientos»* (Dt 8[2]). Es decir, para que los pueblos sepan y se propague en el mundo entero que quienes se entregan al culto de Dios (¡exaltado sea!)

---

sos planos, la momentánea o breve separación de alma y cuerpo, en que consiste la muerte, ambas fueron esencialmente distintas, como es obvio, de la muerte de todos los hombres y mujeres, en los cuales tiene el marcado carácter de castigo por el pecado, que se indica en la frase de referencia, y en que tanto insiste, p. e., San Pablo.

Ítem vid. supra, cap. 27, «donde el autor, después de citar este pasaje y algunos otros análogos, habla también de los que admiten los *castigos de amor,* que son las penas infligidas al hombre, no por haber pecado anteriormente, sino con el fin de que su recompensa futura sea todavía mayor» (Mk), lo cual, naturalmente, no tiene aplicación a los indicados casos.

reciben su manutención de modo inesperado. Exactamente en este mismo sentido, hablando por vez primera de la caída del maná, se dice: *«Para ponerle yo a prueba, viendo si marcha o no según mi ley»* (Ex 16^{4}), lo cual significa: para que cada uno experimente y vea si es útil consagrarse al culto divino, y si es suficiente o no. En cuanto a lo que se consigna a propósito del maná por tercera vez: *«Y te ha dado a comer en el desierto el maná, que tus padres no conocieron, castigándote y probándote para en lo futuro hacerte bien»* (Dt 8^{16}), podría inducir a creer que Dios aflige a veces al hombre para acrecentar su recompensa; pero la realidad no es así. Ese texto encierra más bien uno de los dos sentidos siguientes: primero, la idea expresada respecto al maná en el primero y segundo pasajes, a saber, que se conozca si basta o no con dedicarse a Dios para asegurarse el sustento y ponerse a cubierto de trabajos y aflicciones; y segundo, o bien el término *nassōtèkā* («probándote») significa ahí «acostumbrándote», como en este otro texto: «(la mujer demasiado blanda y delicada) *para probar a poner sobre el suelo la planta de su pie,* etc.» (Dt 28^{56}), como si dijera: Dios (¡exaltado sea!) se anticipó a acostumbraros al dolor en el desierto para que gocéis de un bienestar mayor cuando hayáis entrado en la tierra, lo cual es cierto, dado que es más grato pasar del dolor a la calma que permanecer siempre en ella. Notorio es asimismo que si no hubieran sufrido en el yermo dolor y congoja, no habrían sido capaces de sojuzgar el país, ni combatir para dominarlo. Así se consigna expresamente en la Torá: *«Pues Dios se dijo: No se arrepienta el pueblo, si se ve atacado y se vuelva a Egipto. Hízole Yhwh rodear por el camino del desierto, hacia el Mar Rojo»* (Ex $13^{17\text{-}18}$). En efecto, el bienestar amengua la fortaleza, en tanto que las privaciones y fatigas la corroboran, y ése es el bien que dicho texto les promete para «el futuro». En cuanto a este otro: *«Para ponerle yo a prueba»* (Ex 16^{4}), encierra el mismo sentido que el de Dt 13^{4}, donde se dice de quien profetiza en nombre de un falso dios: *«Porque te prueba Yhwh, tu Dios»,* cuya significación ya hemos explicado. Les dice, pues, aquí en la proclama del Monte Sinaí: No temáis, porque este imponente espectáculo que habéis contemplado no ha tenido otra finalidad sino inculcaros *de visu* la absoluta convicción, y que si Yhwh, vuestro Dios, para hacer pública vuestra fe, os probara por algún falso profeta que os instigase a trastocar lo que habéis oído, permanezcáis firmes sin vacilar. Porque si Yo me hubiera presentado a vosotros como un Enviado, según deseabais, transmitiendo lo que se me hubiese ordenado, sin oírlo vosotros mismos, posiblemente aceptaríais como verdadero lo que otro os contara, aun cuando anulara lo dicho por mí y escuchado por vosotros en esta aparición.

En cuanto a la historia de Abraham, nuestro padre, en el sacrificio de Isaac, encierra dos ideas fundamentales en el orden religioso. La *primera* es indicarnos hasta dónde debe llegar el amor y el temor a Dios. Se le or-

denó realizar una cosa que no admite cotejo con un sacrificio de riquezas, ni aun el de la vida; era lo más extraordinario que podía darse, una de las cosas que la naturaleza humana se resiste a aceptar. Imaginemos a un hombre estéril, con extremado deseo de tener hijos, poseedor de una gran fortuna, respetable y deseoso de que su linaje se trueque en una nación: si tiene un hijo que ya no esperaba, ¡cuánto amor y apasionamiento sentiría hacia él! Pero temeroso de Dios y presto a cumplimentar Sus mandatos, menosprecia a ese hijo querido, renuncia a cuantas esperanzas en él había cifrado y consiente en inmolarlo al cabo de tres días de viaje. Si se hubiera decidido a efectuarlo en el punto y hora en que se le ordenó, habría sido un acto de necia precipitación e irreflexivo; pero ejecutar semejante acción varios días después de intimada la orden, presupone recapacitación y madura reflexión, profunda consideración del mandato de Dios, amor y temor hacia Él. No hace falta presumir otras circunstancias, ni suponer una impresión cualquiera, porque Abraham, nuestro padre, no se apresuró a sacrificar a Isaac por miedo a que Dios le hiciera morir o le empobreciera, sino únicamente porque es un deber de los humanos amar y reverenciar a Dios (¡exaltado sea!), no en gracia a la recompensa o por temor al castigo, como en diversos lugares hemos expuesto. Si, pues, el ángel le dijo: *«Porque ahora he visto que en verdad temes a Dios»* (Gn 22[12]), eso significa: este acto por el cual serás llamado «temeroso de Dios» por excelencia indicará a todos los mortales hasta qué extremo debe llegar el temor de Dios. Has de saber que esta idea fue confirmada y expuesta en la Torá, donde se estatuye que todo el conjunto de la Ley, sus mandamientos positivos y negativos, promesas y relatos se sintetizan en un solo objeto: el temor de Dios (¡exaltado sea!). He aquí el texto: *«Si no cuidas de poner por obra todas las palabras de esta Ley, escritas en este libro, temiendo este glorioso y terrible nombre,* etc.» (Dt 28[58]). Tal es la primera de las dos ideas intencionadas en el sacrificio de Isaac.

La *segunda* idea consiste en enseñarnos que los profetas deben tomar como verdadero lo que la revelación les trae de parte de Dios, porque no cabe imaginar que, al producirse tal revelación, en sueño o visión y por la facultad imaginativa, se siga de ahí que lo oído por los Profetas o presentado a éstos en una parábola pueda no ser cierto o, al menos, mezclarse algo dudoso. Se ha querido inculcarnos que todo cuanto el profeta percibe en visión profética es para él cierto y real, nada pone en duda y lo considera como todas las cosas reales percibidas por los sentidos o el intelecto. La prueba es que Abraham se apresura a sacrificar a *su hijo único y amado,* según se le había ordenado, aunque tal orden le había sido dada en sueño o visión. Si el sueño profético hubiera sido obscuro para los profetas y les hubiera quedado alguna duda o incertidumbre acerca de lo que en tal visión percibían, no se habrían apresurado a efectuar lo que repele a la na-

turaleza humana, y Abraham no habría consentido en realizar un acto de tamaña gravedad.

Ciertamente convenía que este suceso, a saber, el sacrificio en cuestión, fuera cumplimentado por mediación de Abraham y precisamente en la persona de Isaac, porque nuestro padre Abraham fue el primero en comprender la unidad de Dios y establecer el profetismo perpetuando esta creencia, y atraer hacia ella a los hombres, según el texto: *«Pues bien sé que mandará a sus hijos y a su casa después de él, que guarden los caminos de Yhwh, y hagan justicia y juicio»* (Gn 18[19]). Así como seguían las opiniones verdaderas y provechosas que de él habían escuchado, de igual modo se imponía la adhesión a las derivadas de sus actos, principalmente ése, en el que se asentó el principio fundamental de la verdad profética y nos enseñó hasta dónde deben llegar el temor y el amor a Dios.

Así hemos de entender la cuestión de las *pruebas;* no que Dios (¡exaltado sea!) quiera examinar y probar al hombre (o una cosa) con el fin de averiguar algo que antes no supiera. Nada más ajeno a Él, tan por encima de lo que los ignorantes y necios se imaginan en sus perversas cavilaciones. Tenlo en cuenta.

Capítulo 25

[*Actos divinos y humanos; su esencial diferencia*]

Los actos, en orden a su finalidad, divídense en cuatro clases: ociosos, frívolos, vanos y buenos. Así, pues, el acto llamado *vano* es aquel que se realiza con una finalidad no conseguida debido a impedimentos que a ella se oponen. A veces oirás a personas que dicen: «Trabajé en vano», cuando uno se esforzó en buscar a alguien y no le encontró, o emprendió un penoso viaje y no logró un buen negocio. También se dice: «Nuestra diligencia y trabajo en pro de este enfermo han resultado baldíos», cuando éste no obtuvo la salud. Lo propio ocurre en todos aquellos actos en los que se persigue un objetivo sin lograrlo. Acto *ocioso* es aquel en que se busca un propósito, caso de aquellas personas que, al meditar, menudean las manos, o las gesticulaciones de los distraídos y atolondrados. Acto *frívolo* es el que implica una finalidad insignificante, algo innecesario, que no reporta apreciable utilidad; tal, p. e., el que danza sin proponerse el ejercicio, o cuando se realizan cosas para reír: son evidentemente acciones que se califican como «frívolas». Pero hay diferencia según la intención y valor de quienes las ejecutan, porque muchas cosas, necesarias o de positiva

utilidad para ciertas personas, no lo son en absoluto para otras. Así, p. e., las diferentes clases de ejercicios corporales son necesarias para la conservación de la salud, a juicio de los expertos en la ciencia médica, y la escritura, para los Sabios. Por consiguiente, quienes efectúan ejercicios con vistas a la salud, como son el juego de pelota, el pugilato, la contención de la respiración, o el que, con la mira puesta en la escritura, afila la caña o prepara el papel, efectúan, a los ojos de los ignorantes, un acto fruslero, que, para los entendidos, no lo es. Acto *bueno* es el realizado con un propósito noble, es decir, necesario o útil, y lo consigue. La precedente es una clasificación que, a mi modo de ver, no admite objeción, pues quien ejecuta un acto cualquiera, apunta hacia un objetivo, o no persigue ninguno, ora elevado, ora insignificante, unas veces logrado y otras, no. Se impone, pues, forzosamente tal clasificación.

Tras esta exposición, digo yo: No es posible que una persona sensata afirme que acto alguno de Dios sea vano, ocioso o frívolo. A nuestro juicio y de cuantos profesamos la Ley de Moisés nuestro Maestro (¡sobre él la paz!), todas Sus acciones son buenas, según lo dicho: *«Y vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno»* (Gn 1[31]). Todo cuanto obra Dios (¡exaltado sea!), con un fin determinado, para la existencia de una cosa, es necesario o muy provechoso. Así, p. e., el alimento es indispensable para la conservación del animal, y los ojos le son útiles al respecto; de consiguiente, el sustento no tiene otra finalidad que su mantenimiento durante un cierto tiempo, y los sentidos, la utilidad que sus percepciones le procuran. Tal es asimismo la opinión de los filósofos: nada hay ocioso en ninguno de los entes físicos, es decir, que todo cuanto no sea artificial supone acciones con un objetivo determinado, las conozcamos o no. Pero, según esa secta de pensadores que pretende no hace Dios cosa alguna ordenada a otra, ni hay causas ni efectos, sino que, al contrario, todos los actos de Dios son obra de Su exclusiva voluntad, ni ha de buscárseles finalidad, ni preguntarle por qué razón hace esto o aquello, y actúa según Le place, ni es ello el resultado de Su sabiduría, según ellos, repito, los actos de Dios (¡exaltado sea!) pertenecerían a la categoría de las cosas *ociosas*, o más bien se situarían por bajo de éstas. Porque si el autor de una acción no se propone fin alguno, al menos se desentiende de lo que hace; pero Dios, según ellos, sabe lo que hace, y, no obstante, lo realiza sin ningún designio, ni en pro de una utilidad. Ahora bien, que en Dios (¡exaltado sea!) se den actos que se inscriban en la categoría de lo *frívolo*, a primera vista aparece como inadmisible, ni ha de prestarse atención a la demencia de quienes pretenden fue creado el mono para entretenimiento del hombre. Lo que ha inducido a forjarse tales ideas es la ignorancia respecto a la naturaleza de la *creación* y *corrupción*, y el olvido de un principio tan fundamental como es que Dios ha originado todas las cosas posibles,

tal como las vemos, Su sabiduría determinó fueran como son, y por ende eso sería *imposible,* puesto que deben ser tal y conforme Su sabiduría lo ordenó. En cuanto a los que aseveran que las obras de Dios no han sido realizadas con un fin, necesariamente han llegado a tal conclusión considerando el ser a través del prisma de su opinión. Porque, al preguntarse cuál sería la finalidad de la existencia del mundo en su conjunto, necesariamente han respondido como todos quienes sostienen su creación: «Él lo quiso así.» Prosiguiendo este razonamiento respecto a las distintas partes del mundo, de manera que, p. e., en vez de aceptar que la perforación de la úvea y la transparencia de la córnea tienen por objeto dar paso al *espíritu visual,* a fin de producir la percepción, negaban, por el contrario, fuera ésa en absoluto la causa determinante de la visión. No es que tal membrana haya sido perforada y la que está superpuesta haya sido hecha transparente en orden a la visión, sino que Dios lo ha querido así, aunque la visión habría sido posible de otra manera. Entre nosotros el sentido literal de ciertos pasajes bíblicos podría dar lugar a una idea semejante; *v. g.*, se dice: *«Yhwh hace cuanto quiere»* (Sal 135^{6}); *«Lo que quiere, eso hace»* (Jb 23^{13}); y en otro lugar: *«Y ¿quién podrá decirle: Qué es lo que haces?»* (Ecls 8^{4}). Sin embargo, el sentido de esos pasajes y de otros semejantes es el siguiente: lo que Dios, necesariamente se hace, y nada puede impedir el cumplimiento de Su beneplácito. No obstante, Dios (¡exaltado sea!) no quiere sino lo que es posible; no todo lo posible, sino únicamente lo requerido por Su sabiduría. De igual manera, la obra absolutamente buena que Dios quiere realizar no puede ser interferida por ningún obstáculo y nada es capaz de coartarla: tal es el sentir de todo teólogo y de los filósofos, como también el nuestro. Aun cuando creamos que el cosmos ha sido creado, todos nuestros Doctores y Sabios admiten no fue solamente por la voluntad de Dios, más bien afirman que la sabiduría divina, incomprensible para nosotros, necesitó la existencia de este universo mundo, cuando ella se produjo, y que esa misma sabiduría invariable precisó de la *nada* con anterioridad a la existenciación del mundo. Esta idea la hallamos reiterada con frecuencia en los Doctores, p. e., en la explanación de este pasaje: *«Todo lo hace Él apropiado a su tiempo»* (Ecls 3^{11}). Todo esto es con el propósito de evitar lo que sortear conviene, a saber, que el Agente pueda llevar a efecto un acto sin proponerse fin alguno. Tal es la sentencia general de nuestros Doctores y la que proclaman nuestros Profetas: que todas las obras de la naturaleza, hasta en sus mínimos detalles, están sabiamente ordenadas y conectadas entre sí, con mutuas causas y efectos, y ninguna de ellas es *ociosa,* ni *frívola,* ni *vana,* antes, al contrario, son acciones de extremada sabiduría, según se proclama: *«¡Cuántas son tus obras, oh Yhwh! ¡Todas las hiciste con sabiduría!»* (Sal 104^{24}), y en otro lugar: *«Y toda Su obra conforme a verdad»* (*ibíd.* 33^{4}), y otrosí: *«Con la sabiduría fundó Yhwh*

la tierra» (Pr 3[19]). Semejantes expresiones son frecuentes, y es inaceptable la opinión contraria. También la especulación filosófica sentencia que en las obras todas de la naturaleza nada hay ocioso, ni frívolo, ni vano, y *a fortiori* en la de las esferas celestes, dado que éstas, por su noble constitución, son más sólidas y ordenadas.

Has de saber que la mayoría de las opiniones erróneas que tanta perplejidad han sembrado en las investigaciones acerca de la causa final tanto del universo mundo como de cada una de sus partes, no tienen otro origen sino el error del hombre respecto de sí, al imaginarse que, por una parte, todo el cosmos existe solamente para él, y, por otra, su ignorancia tanto en orden a la naturaleza de esa materia inferior, como tocante al objetivo primordial del Creador, cual era existenciar todo aquello cuya existencia era posible, admitida ésta como indubitable bien. De tal error y despiste proceden las dudas y perplejidades, al extremo de imaginar que entre las acciones de Dios (¡exaltado sea!) pueda haber frívolas, ociosas y vanas. Ten en cuenta que quienes se resignaron a tal absurdo de que para ellos las acciones de Dios (¡exaltado sea!) se asemejan a las ociosas, carentes de toda finalidad, quisieron solamente subordinarlas a una *sabiduría,* movidos por el temor de verse inducidos a profesar la *eternidad del mundo,* y cerraron la puerta a esta opinión. Pero ya te indiqué cuál es al respecto la doctrina de nuestra Ley, que debemos acatar; porque ningún absurdo proclamamos al afirmar que el ser y el no ser de todos esos actos dependen de la sabiduría de Dios (¡exaltado sea!); pero a menudo ignoramos cómo se hace ostensible en las obras divinas. En esta sentencia se basa toda la Ley de Moisés, que así reza al principio: *«Y vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno»* (Gn 1[31]); y hacia el final de la misma dice: *«¡Él es la Roca! Sus obras son perfectas»* (Dt 32[4]). Tenlo bien presente. Si examinas esa doctrina y la de los filósofos, repasando todos los capítulos precedentes de este Tratado, relativos a esa materia, encontrarás que no difieren respecto a ninguno de los menores detalles del universo; hallarás solamente que la única diferencia, ya expuesta, estriba en que, según ellos, el mundo es eterno, y, según nosotros, ha sido creado. Entiéndelo bien.

Capítulo 26

[*Los mandamientos de la ley de Dios como expresión de la sabiduría y voluntad divinas*]

Así como los teólogos especulativos discrepan sobre los actos de Dios (¡exaltado sea!) dependen de Su sabiduría o sólo de Su voluntad, sin fi-

nalidad alguna, de igual modo, en la manera de enfocar las leyes que nos fueron dadas, unos no les conceden causalidad alguna, alegando que todas ellas están supeditadas únicamente a Su beneplácito, en tanto que otros sostienen que todo precepto, sea positivo o negativo, está regido por la sabiduría y se orienta hacia un objetivo, que las leyes todas tienen su motivación y encierran una utilidad. Nosotros los israelitas, por el contrario, tanto el vulgo como los sabios, creemos que todas tienen su razón de ser, si bien ignoramos la de algunas, por no alcanzar en qué son conformes a Su sabiduría. Hay textos de la Escritura que lo indican claramente: *«leyes y mandamientos justos»* (Dt 4^{8}); *«los juicios de Yhwh son verdad, del todo justos»* (Salmo 19^{10}). Los estatutos o prescripciones denominados *ḥuqqîm,* p. e., los relativos a tejidos de materias heterogéneas, a la carne cocida con leche, al cabrito emisario, acerca de los cuales los Doctores (¡bendita sea su memoria!) se han pronunciado en estos términos: «Cosas que Yo te he prescrito, sobre las cuales no te está permitido poner en tela de juicio, a las que Satán critica y los gentiles rebaten», a ésos la generalidad de los Doctores no los consideran como cosas desprovistas en absoluto de razón, a las que no haya de buscarse un objetivo; ello nos llevaría a atribuir a Dios actos *ociosos,* como queda dicho. Por el contrario, los Doctores en general son de opinión que necesariamente encierran una motivación, es decir, un objetivo utilitario, por más que se nos oculte debido a nuestra limitada inteligencia o falta de instrucción. En su sentir, todos los mandamientos contienen una razón, o sea que cada prescripción o prohibición tiene un fin utilitario: unas veces la utilidad nos es notoria, como la interdicción de matar o robar, otras no es tan evidente, *v. gr.,* cuando se prohíbe el uso de las primicias de los árboles o la mescolanza de la viña (con otros árboles). Los mandamientos cuyo provecho es patente para todos se denominan *mišpāṭîm* («juicios, leyes, ordenamientos»), y aquellos otros cuya ventaja no es del todo evidente reciben el nombre de *ḥuqqîm* («estatutos, reglamentos»). Frecuente es la atestación: *«Porque no es cosa indiferente para vosotros»* (Dt 32^{47}), y, si es vana, lo será por vuestra parte, lo cual equivale a decir: Esta legislación no es cosa vana, desprovista de un fin utilitario; y, si os parece tal, con respecto a ciertos mandamientos, es culpa de vuestra comprensión. Ya conoces esa tradición tan difundida entre nosotros, que Salomón conocía el porqué de todos los mandamientos, salvo los relativos a la «vaca roja», como también la opinión de los Doctores sobre que Dios ocultó la razón de los mandamientos con el fin de que no quedaran incumplidos, como le ocurrió a Salomón respecto a tres mandamientos, cuya razón se indica expresamente [(46)].

[46] Estos tres mandamientos conciernen a los reyes, a los cuales se prohíbe: 1.º tener cantidad de caballos por cuanto la afición a éstos podría suscitar relaciones con Egipto; 2.º reunir muchas mujeres, dado que el amor a ellas podría extraviarle de sus deberes; 3.º amontonar mucho oro y plata, porque la posesión de cuantiosas riquezas podría hacerle orgulloso (*vid.* Dt $17^{16-17,20}$) (Mk).

Este principio lo proclaman todos sus escritos, y los textos escriturarios lo inculcan asimismo. Sin embargo, en *Bᵉ-rēʾšît Rabbá* he encontrado un texto de los Doctores que, a primera vista, parece dar a entender existen algunos mandamientos cuya única razón es dictar una prescripción, sin ningún otro objetivo ni utilidad real. En él se afirma: «¿Qué le importa al Santo (¡bendito sea!) se degüelle a los animales por el cuello o por la nuca?» De ahí podrás inferir que los mandamientos no tienen otra finalidad sino la de purificar a los hombres, según se dice: *«Acrisolada es la palabra de Yhwh»* (Sal 18[31]). Aunque tales palabras son tan sorprendentes que nada semejante se encuentra en los escritos de los Doctores, yo las he interpretado, como observarás, de manera que el principio sobre el cual estamos de acuerdo queda a salvo, a saber, que todos los mandamientos encierran un objetivo de utilidad positiva, *«porque no es cosa indiferente»*, como en otro lugar se proclama: *«No he hablado yo en secreto, en un obscuro rincón de la tierra. No he dicho Yo a la progenie de Jacob: Buscadme en vano. Soy Yo Yhwh, que hablo justicia y proclamo lo recto»* (Is 45[19]).

Lo que todo hombre cuerdo debe creer al respecto, lo diré a continuación: la generalidad de los mandamientos tiene forzosamente su razón de ser y fueron promulgados con vistas a una utilidad positiva; pero las *disposiciones* particulares diremos no implican otro objeto sino ordenar algo. Así, p. e., la prescripción de sacrificar los animales por la necesidad de un buen alimento es de evidente utilidad, como seguidamente expondremos [(47)]; ahora bien, si se indica deben ser degollados por la parte superior del cuello y no por la inferior [(48)], y cortarse el esófago y el garguero por un lugar determinado, esas y otras semejantes disposiciones no tienen otro objeto sino *purificar a los hombres.* Así te resultará claro de su manera de expresarse respecto a «degollar por el cuello, o bien por la nuca». Pero la verdad del caso es que, dada la necesidad de alimentarse con carne de los animales, se ha procurado ocasionarles la muerte más ligera posible y conseguirlo del modo más sencillo, pues para decapitar sería necesaria una espada o un instrumento semejante, en tanto que puede sacrificarse por cualquier medio, y para ocasionar más fácilmente la muerte se ha exigido que el cuchillo esté bien afilado. Puede ejemplificarse de modo más exacto con las disposiciones particulares atinentes al sacrificio, pues el precepto de ofrecer sacrificios reviste utilidad relevante y manifiesta, como te expondré [(49)]. Ahora bien, que la víctima sea un cordero o un carnero, y que el número de las víctimas sea tal o cual, son cosas difíciles de explicar. A mi juicio, todos cuantos se empeñan en inquirir razones para

---

47 *Vid. infra,* cap. 48.

48 Pueden verse las disposiciones tradicionales acerca de la manera de degollar los animales en la *Mišná,* tr. *Ḥul·lîn,* cap. 2.

49 *Vid. infra,* cap. 46.

todas estas disposiciones parciales dan pruebas de gran insensatez, y lejos de eliminar lo que pudieran tener de absurdo, solamente consiguen aumentarlo; al igual de aquel que se imagina pueden estos detalles razonarse se encuentra lejos de la verdad como quien cree que el precepto general no encierra utilidad real.

Ten presente que la divina sabiduría ha querido, o, si prefieres, dirás que la necesidad ha exigido, hubiera disposiciones particulares, cuya razón resulta inexplicable, y, hasta cierto punto, era inevitable que existieran en la Ley cosas de esta índole. Digo inevitable porque si preguntas, p. e., la razón de que sea un *cordero* y no un *carnero*, podría invertirse exactamente la pregunta, diciendo por qué se había señalado un *carnero* y no un *cordero*, si se precisaba una especie cualquiera. Igualmente, por qué *siete* corderos y no *ocho*, se podría formular idéntico interrogante si se hubiera indicado *ocho*, *diez* o *veinte*, dado que fuera necesario un número cualquiera. Esto se asemeja de algún modo a la naturaleza de lo *posible*, en que forzosamente ha de suceder alguna entre las cosas hacederas, y no hay por qué preguntarse la razón de haber sido tal cosa en vez de tal otra entre ellas, pues semejante pregunta podría formularse si cualquier otra cosa hubiérase realizado en lugar de aquélla. Penétrate bien de esta idea. En cuanto a lo afirmado con frecuencia por los Doctores, que todo mandamiento encierra su motivación, y que Salomón las conocía, se trata de la utilidad del mandamiento en general, no de sus particularidades.

En vista de lo cual, me pareció conveniente dividir los 613 preceptos en varias clases, cada uno de las cuales contiene un cierto número de la misma o análoga. Te daré a conocer cada una de ellas poniendo de relieve su utilidad indubitable e indiscutible. Seguidamente volveré sobre cada uno de los mandamientos incluidos en cada clase y te explicaré la razón de manera que solamente quedará un corto número cuya motivación no se me alcanza hasta el momento. También he podido explicarme las disposiciones particulares y condiciones atinentes a ciertos preceptos cuya razón es asequible. Todo esto lo verás más adelante. Pero todas esas causas no me será posible explicitártelas sin la previa exposición en varios capítulos con los datos preliminares convenientes, que sirvan de preparación a la materia propuesta. Son los capítulos a que ahora daré comienzo.

Capítulo 27

[*Fin genérico de la Ley en el orden corporal y en el espiritual*]

La Torá abarca en su conjunto una doble finalidad: el bienestar espiritual y el corporal. El primero estriba en que todos los hombres tengan ideal recto, conforme a sus facultades, y a este respecto la Escritura se expresa ora en términos explícitos, ora mediante alegorías, dado que no está al alcance natural del vulgo la capacidad precisa para comprender un determinado asunto en su auténtica realidad. En cuanto al bienestar corporal, se consigue mediante el mejoramiento en la humana convivencia, y a él se llega por una doble vía: *primera,* eliminando la violencia recíproca, de manera que cada cual pueda proceder a su albebrío y conforme a sus facultades, pero sin desbordarse de la común utilidad; *segunda,* inculcando a cada individuo una ética provechosa para la vida social, orientada hacia la perfecta regulación de los intereses sociales.

Ten en cuenta que de estos dos objetivos el primero es, sin duda alguna, de un orden superior, por tratarse la bienandanza espiritual, o la adquisición de un ideario recto; pero el segundo es anterior por su naturaleza y el tiempo, dado que en el bienestar corporal estriba el buen gobierno de la sociedad y el posible mejoramiento de todos sus individuos. Este segundo es más apremiante, y ya quedó elucidado en todos sus detalles, dado que sólo después de conseguido este segundo objetivo, podrá ser asequible el primero. Efectivamente, se ha demostrado que el hombre tiene a su alcance dos tipos de perfección: uno, el corporal, y otro, el espiritual. Consiste el primero en gozar de perfecta salud en toda su cenestesia, lo cual únicamente es asequible encontrando todo lo que busca, a saber, los alimentos y todo cuanto requiere el régimen de su cuerpo, como son el vestido, baño, etc. El hombre reducido a sus propios medios, no podría de por sí conseguir este objetivo, ni le es factible a un individuo tal logro sino mediante la reunión en sociedad, puesto que notoriamente es sociable por naturaleza. La segunda perfección estriba en ser racional de hecho, es decir, dotado de inteligencia *en acto,* de tal suerte que merced a esta segunda excelencia esté en posesión del conocimiento asequible al ser humano, de todo cuanto existe. Es evidente que en esta segunda perfección no van incluidas las acciones ni la conducta, sino solamente las ideas fruto de la especulación y resultado de la reflexión. Patente es asimismo que no se puede alcanzar esta última y suprema perfección sino después de conseguida la primera, dada la imposibilidad de que un hombre aquejado por el dolor, el hambre, la sed, el calor o el frío se halle en condiciones de captar ninguna clase de ideas. ¿Cómo podría *a fortiori* forjárselas él por su

propia iniciativa? Pero, una vez conseguida la primera perfección, es posible llegar a la segunda, la más noble, sin duda alguna, ya que merced a ella sola el hombre es inmortal.

La Ley verdadera, que, como dijimos, es única [50], a saber, la de Moisés, nuestro Maestro, nos fue otorgada para la consecución de esa doble perfección, o sea la regulación de las mutuas relaciones humanas, eliminando la mutua violencia, y afinándolas mediante nobles y generosas costumbres, a fin de que los terrícolas se perpetúen, se afiance la convivencia y pueda así cada individuo llegar a la primera perfección. El texto de la Escritura habla de la una y de la otra, inculcándonos que la finalidad de todas esas leyes no es otra sino la obtención de ambas perfecciones, en estos términos: *«Yhwh nos ha mandado poner por obra todas Sus leyes y temer a Yhwh, nuestro Dios, para que seamos dichosos siempre y Él nos conserve la vida»* (Dt 6[24]). Aquí se refiere primordialmente a la segunda perfección, porque es la más elevada, pues como ya dijimos, marca el objetivo final en la expresión *«para que seamos dichosos siempre»,* pues, como sabes, los Doctores (¡bendita sea su memoria!) explican así estas palabras del texto escriturario: «Para que seas feliz en un mundo de felicidad completa y alcances longevidad en un mundo perdurable.» Así, en nuestro pasaje de referencia, las palabras acotadas expresan la misma idea, es decir, que consigamos un mundo de plena bienaventuranza y perdurable, a saber, de perpetua permanencia (la inmortalidad); pero las que siguen, *«y él nos conserve la vida»,* se refieren a la primera existencia corporal, que se prolonga un cierto tiempo, y cuyo orden cabal solamente puede establecerse mediante el conglomerado social, como dejamos expuesto.

Capítulo 28

[*La Ley y las verdades metafísicas; su integración en el amor de Dios*]

Un asunto sobre el que te importa reflexionar es que en orden a las verdades metafísicas conducentes a la susodicha perfección segunda, la Ley solamente nos ha comunicado los más importantes dogmas, exhortándonos a un asenso general, y son: existencia de Dios (¡exaltado sea!), Su unidad, Su ciencia, Su poder, Su voluntad y Su eternidad, que son los últimos postulados, inasequibles en todos sus detalles y exactitud, sino

[50] *Vid. supra,* II parte, cap. 39.

después de asimiladas otras muchas ideas. La Ley nos exhorta asimismo a creer en ciertos principios cuya aceptación se impone para la recta ordenación social, p. e., la creencia de que Dios (¡exaltado sea!) se aíra contra quienes se Le rebelan, y, por consiguiente, hay que temerle y reverenciarle con toda sumisión. En cuanto a otras verdades de orden metafísico en que se basan las diversas ciencias especulativas y sirven de fundamento a los conceptos constitutivos del último fin, la Ley no dictamina al respecto taxativamente, como en las otras, sino que formula el precepto general: *«amando a Yhwh»*. Bien sabes con qué energía se inculca el mandamiento referente al amor: *«con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder»* (Dt 6^{5}). En el *Mišnè*^{h} *Tôrā*^{h} expusimos que ese amor no puede llevarse a efecto sino mediante un profundo y real conocimiento de todo el ser y la contemplación de la sabiduría divina en él inherente, y hacíamos notar asimismo el interés de los Doctores en pro de esta materia.

De todo cuanto dejamos dicho al respecto se deduce que cuantas veces un mandamiento, sea afirmativo o negativo, tiene como objeto desterrar la violencia mutua o inculcar buenas costumbres, tendentes a propiciar las equitativas relaciones sociales, o inspirar una aceptable idea verdadera, sea por sí misma, o bien porque sea imprescindible para la implantación de buenos hábitos, tiene una razón evidente y utilidad manifiesta, y no hay por qué inquirir cuál sea su objetivo. En efecto, nunca se ha visto nadie perplejo al extremo de interrogar la razón de habérsenos preceptuado creer que Dios es uno, o de prohibírsenos matar o robar, o la interdicción de la venganza y el talión, o por qué se nos mandó amarnos los unos a los otros. Pero los mandamientos que han suscitado perplejidad y discrepancias, al punto de afirmar algunos que no tenían otra finalidad sino prescribir algo, y otros, en cambio, sostenían haber en ellos una oculta utilidad, son aquellos que, tomados literalmente, no ofrecen provecho por ninguna de las tres motivaciones susodichas, cuales son: no inspirar idea alguna, ni dignificar la conducta, ni eliminar la violencia. Más bien parecería que tales mandamientos no guardan relación alguna con la felicidad espiritual, dado que no inculcan ningún dogma ni en relación con el bienestar corporal, supuesto que no dictan normas útiles de índole política o económica. Tales son los mandamientos que prohíben tejidos de diversas clases, semillas heterogéneas, carne cocida con leche [51], como también los que prescriben cubrir la sangre, quebrantar la testuz de la ternera, rescatar al primogénito de un asno [52], y otros semejantes. Pero más adelante tendré ocasión de ofrecerte una exposición al respecto, con sus verdaderas y razonadas motivaciones, a excepción de algunas prescripcio-

[51] *Vid.* Dt 22^{11} y Lv 19^{19}, Ex 23^{19}.
[52] *Vid.* Lv 17^{13}, Dt 21^{1-9}, Ex 13^{13}.

nes particulares, como he indicado. Pondré de manifiesto cómo dichos preceptos y similares se relacionan necesariamente con alguno de los tres principios mencionados, bien sea para rectificar alguna creencia, o para mejorar las condiciones societarias, lo cual solamente se realiza mediante una de estas dos cosas: supresión de la mutua violencia e instauración de las buenas costumbres. Ten presente lo que dijimos acerca de las creencias: o el mandamiento persuade un dogma que lleva en sí su propia finalidad, *v. gr.*, el asentimiento a la unidad, eternidad e incorporeidad de Dios, o bien se trata de una norma previa para la exclusión de la violencia a tornapunta, o consecución de costumbres honorables, como es por ejemplo, la creencia de que Dios (¡exaltado sea!) lanza Su cólera contra quien perpetró la violencia, conforme al texto: *«Se encenderá mi cólera y os destruiré,* etc.» (Ex 22[23]), y la confianza en que Él (¡exaltado sea!) escucha la plegaria del oprimido o el fallido: *«Clamará a Mí, y Yo le oiré, porque soy misericordioso»* (*ibíd.* v. 26).

Capítulo 29

[*Origen de ciertas prácticas ceremoniales hebreas y su explicación*]

Sabido es que nuestro padre Abraham (¡la paz sea sobre él!) fue educado en la religión de los Sabeos, los cuales creen no hay más Dios que los astros. Cuando en el curso del presente capítulo te haya dado a conocer sus libros, que, traducidos al árabe, tengo entre mis manos, así como sus antiguos anales, y te revele su doctrina y relatos, reconocerás que proclaman de modo explícito los astros como divinidad, y el Sol, el dios supremo; asimismo que los siete planetas son dioses, pero los dos luminares, los mayores. Verás que afirman es el Sol el rector del mundo superior y del inferior. Lo aseveran textualmente.

En sus libros y anales encontrarás la historia de Abraham, nuestro padre, que cuentan al tenor siguiente: Abraham, educado en Kūthā, con todos enfrentado por sostener hay un Ente distinto del Sol, fue redargüido con diversas alegaciones, aduciéndosele, entre otras pruebas, es clara y patente la acción del Sol sobre el universo, a lo que Abraham les replicó: «Exactamente: es como la segur en manos del maderero.» Otros argumentos se mencionan contra ellos, y, como final del relato, consignan que el rey redujo a prisión a nuestro padre Abraham (¡sobre él sea la paz!), el cual, aún en la cárcel, continuó durante mucho tiempo argumentando

contra ellos. Finalmente, el monarca, temeroso de que Abraham menoscabara su gobierno y apartara a las gentes de sus creencias religiosas, le desterró a Siria después de confiscarle sus bienes. Esto es lo que cuentan, y en la *Agricultura Nabatea*[53] podrás ver ese relato ampliado. Ninguna mención hacen de lo que al respecto refieren nuestras verídicas tradiciones, ni la revelación que vino sobre él, pues le tildaban de mendaz por rebatir su pernicioso sistema. Como se encontraba en pugna con la universal creencia, no cabe duda, a mi juicio, que era para aquellos hombres extraviados un objeto de maldición, reprobación y desprecio. Como él lo soportaba todo por el amor de Dios y prefería la verdad a su propia honra, le fue dicho: *«Bendeciré a los que te bendigan, y maldeciré a los que te maldigan, y serán bendecidas en ti todas las naciones de la tierra»* (Gn 12[3]). En efecto, hoy vemos a la mayoría de los habitantes de la tierra glorificarle unánimemente y bendecir su memoria, al extremo que aun los que no pertenecen a su linaje alardean de ello. Ya no tiene adversarios y nadie desconoce su grandeza, a excepción de los últimos sectarios de esa religión extinguida, que todavía perdura en los confines de la tierra, tales como los turcos incrédulos del extremo Norte y los hindúes del extremo Sur, apegados a la religión de los Sabienos, que se propagó por toda la tierra.

El más alto grado que alcanzó la especulación filosófica en aquellos tiempos consistía en imaginar que Dios es el espíritu de la esfera celeste, es decir, que ésta y los astros constituyen el cuerpo cuyo espíritu es Dios (¡exaltado sea!). Eso es lo que afirma Abū Bakr Ibn al-Ṣā'ig en su comentario sobre la *Acroasis;* por eso los Sabienos admitían la eternidad del mundo, puesto que, según ellos, el cielo es Dios.

Sostienen que Adán era una persona nacida de un hombre y una mujer, al igual que los demás seres humanos, pero le glorifican diciendo era profeta, apóstol de la Luna, que invitó al culto de ésta y compuso libros sobre la agricultura. Los Sabienos afirman asimismo que Noé era agricultor y no aprobaba el culto de los ídolos; por eso hallarás que era objeto de reprobación por parte de los Sabienos, que aseguran no adoró jamás a ningún ídolo. Aseveran igualmente en sus libros que fue maltratado y encarcelado porque se consagraba al culto de Dios, y entretejen diversos otros cuentos sobre él. Sostienen otrosí que Set combatió la opinión de su padre Adán concerniente al culto de la Luna, e insertan mentiras en extremo ridículas, que revelan una gran deficiencia mental, demostrando se hallaban más alejados de la filosofía que todos los demás hombres. Lo cierto es que su ignorancia era extremada. Cuentan, p. e., que Adán, surgido del clima solar, cerca de la India, e internado en la región

53 *Vid. infra,* en este mismo cap. más amplios detalles acerca de esta obra famosa. Munk trae una larguísima nota (77 líneas), pp. 231-233, sobre este asunto.

de Babilonia, llevó consigo cosas maravillosas, entre ellas un árbol de oro, que vegetaba y ostentaba hojas y ramas; otro semejante de piedra, y una hoja de árbol verde que era incombustible. También que habló de un árbol capaz de cobijar a diez mil personas, a pesar de no alcanzar mayor altura que la de un hombre, y llevó consigo dos hojas, suficientes cada una para envolver a dos personas. Endosan además una porción de fábulas de ese estilo, y es asombroso que gentes partidarias de la eternidad del mundo, no obstante, la existencia de esas cosas reconocidas como naturalmente imposibles por quienes se dedican a los estudios físicos. Todo lo que afirman de Adán y cuanto le atribuyen, no tiene otra mira que afianzar su opinión relativa a la eternidad del mundo, a fin de educir de ahí la conclusión de que los astros y la esfera celeste son la divinidad. Pero cuando se hizo persona mayor el que llegó a ser la *columna del mundo,* convencido de que existe un Dios *separado,* que no es ni un cuerpo ni una fuerza en un cuerpo, y que todos esos astros y todas esas esferas celestes eran obra suya, penetrado del absurdo de todas esas fábulas en las que había sido educado, empezó a refutar su doctrina y a demostrar la falsedad de sus teorías; se declaró públicamente su adversario, y proclamó *el nombre del Eterno Dios del universo,* mensaje que comprendía a la vez la existencia de Dios y la creación del mundo por el mismo Dios.

De conformidad con esas opiniones *sabienes,* erigieron estatuas de oro al Sol y de plata a la Luna, distribuyeron los metales y los climas entre los planetas, asegurando que tal planeta es el dios de tal clima. Construyeron templos, en los cuales colocaron estatuas, pretendiendo que las fuerzas de los planetas se infundían a estas estatuas, de manera que éstas hablaban, entendían, pensaban, inspiraban a los hombres y les daban a conocer lo que es útil. En el mismo sentido se expresaban con respecto a los árboles distribuidos en esos planetas testificando: Si se consagra tal árbol a tal planeta, plantándolo en su nombre, y empleando para él y con él este o aquel procedimiento, la potencia espiritual de ese planeta se derrama sobre el árbol, inspira a los hombres y les habla en sueños. Todo eso textualmente lo podrás encontrar en sus escritos, sobre los cuales llamaré tu atención. Tales fueron los *profetas de Ba'al* y los de *'Ašērā^h*, de los que entre nosotros se habló y en los cuales se habían afianzado esas ideas, de manera que *abandonaron a Yhwh* (Is 1^4) y gritaron: *«Ba'al, escúchanos»* (IR 18^{26}). La causa fue que tales teorías se hallaban muy generalizadas, la ignorancia muy extendida y el mundo de entonces mayormente sumido en las locas fantasías de ese jaez, y por ello se forjaron entre los hebreos ideas que dieron lugar a los vaticinadores, augures, hechiceros, evocadores, magos y nigromantes.

Ya expusimos en nuestra gran obra *Mišnè^h Tôrā^h* que nuestro padre Abraham empezó a rebatir esas teorías con argumentos y una predicación

impregnada de dulzura que cautivaba a esas gentes, logrando atraerlas al culto de Dios y tratándolas con benevolencia. Cuando posteriormente hizo su aparición el Príncipe de los Profetas, realizó la intención de aquél, ordenando dar muerte a esos hombres, eliminar sus huellas y extirpar su raíz (*«Derribad sus altares,* etc.», Ex 34[13], Dt 7[5]), y prohibiendo absolutamente seguir sus costumbres (*«No imitéis las costumbres de las gentes,* etc.», Lv 20[23]). Ya sabes por multitud de pasajes del Pentateuco que la finalidad primordial de la Ley era erradicar la idolatría y todo cuanto con ella se relaciona, hasta su mismo recuerdo y todo aquello que puede llevar a cualquiera de sus prácticas, tales como la evocación, la magia, el paso por el fuego, la adivinación, el arte de pronosticar y de augurar, la hechicería, el encantamiento y la necromancia, y, finalmente, advertir que es menester guardarse de ejecutar ni siquiera el simulacro de esas prácticas y mucho menos imitarlas. Expresamente se declaró en el Pentateuco que todo cuanto les inducía a creer tributaban culto a sus dioses y se acercaban a ellos constituía para Dios motivo de aborrecimiento y abominación, conforme a este pasaje: *«Porque cuanto hay de aborrecible y abominable a Yhwh, lo hacían ellos para sus dioses»* (Dt 12[31]). Se narra, como puedes comprobar en sus libros que te reseñaré, que en determinadas circunstancias ofrendaban al Sol, su dios supremo, siete escarabajos, siete ratones y siete murciélagos: esto basta para inspirar repugnancia a la naturaleza humana. Por tanto, todos los mandamientos que tienen por objeto prohibir la idolatría y cuanto de ella depende, puede arrastrar a ella y guarda conexión, son de evidente utilidad, pues todos se proponen preservarnos de esas perniciosas teorías, que nos apartan de todo lo que aprovecha para alcanzar las dos susodichas perfecciones, al infiltrar esas desatinadas preocupaciones en las que se educaron sus antepasados: *«Vuestros padres —Taré, padre de Abraham y de Najor— habitaron al principio al otro lado del río y servían a otros dioses»* (Js 24[2]), de quienes los verídicos profetas dijeron: *«Y se fueron tras de los que nada valen»* (Jr 2[8], I Sm 12[2]). Grande es, por tanto, la utilidad de todo mandamiento que nos preserva de tan grave error y nos lleva a la verdadera creencia, a saber: que hay un Dios, Creador de todas las cosas, al que debemos adorar, amar y temer, no a esas imaginarias divinidades, y que para acercarse al verdadero Dios y granjearse Su benevolencia, no se precisa ninguna de esas trabajosas prácticas, sino que basta con amarle y temerle, dos cosas que constituyen el objetivo propio del culto divino, como expondremos: *«Ahora, pues, Israel, ¿qué es lo que de ti exige Yhwh, tu Dios,* etc.» (Dt 10[12]). Más adelante desarrollaremos con mayor prolijidad esa idea. Volviendo ahora al asunto, diré que el estudio de las doctrinas de los Sabienos, sus teorías, prácticas y ritos de su culto es lo que me ha hecho comprender el sentido de un gran número de mandamientos y penetrar en su razón de ser. Lo verás cuando te exponga la motivación de los

que se creen desprovistos de finalidad. Hablaré, pues, de los libros en que puedes aprender todo cuanto yo sé de las doctrinas y opiniones de los mencionados Sabienos, para que logres adquirir la certidumbre de que cuanto te dijere para motivar esos preceptos es verdad.

La obra más importante sobre este asunto es la *Agricultura Nabatea,* traducida por Ibn Waḥašiyya. En el capítulo siguiente ya te daré a conocer la razón de haber escrito los Sabienos sus doctrinas religiosas en los tratados de agricultura. El libro en cuestión está repleto de ideas disparatadas de los idólatras y de cuanto puede seducir y cautivar los espíritus del vulgo; en él se habla de talismanes, cooperación de los espíritus (astros), magia, demonios y vampiros que habitan en los desiertos. Incidentalmente se traen a colación imponentes locuras, que causan risa a los hombres sensatos, mediante las cuales se pretendía desacreditar los milagros manifiestos que enseñaban a los habitantes de la tierra hay un Dios que a todos gobierna, conforme está dicho: *«Para que sepas que de Yhwh es la tierra»* (Ex 9^{29}), y en otro pasaje: *«Para que sepas que Yo soy Yhwh en medio de la tierra»* (*ibíd.* 8^{18}). Cuéntase también que Adán, el primer hombre, refería en su libro la existencia en la India de un árbol, cuyas ramas, si se las toma y arroja en el suelo, se mueven cada una reptando como serpientes; que otro, cuya raíz presenta forma humana, lanza un ruido bronco, dejando escapar palabras sueltas; que un hombre, recogiendo las hojas de cierta hierba, cuya descripción se hace, y guardándolas en el seno, se torna invisible, de manera que no se distingue ni a dónde entra ni de dónde sale; y que, finalmente, si con esa misma hierba se efectúan fumigaciones al aire libre, se siente en la atmósfera, mientras sube el humo, un ruido y voces aterradoras. Fábulas semejantes en gran número van endosándose en el estilo de una simple exposición sobre las notables cualidades de las plantas y particularidades de la naturaleza, de suerte que parecen un insulto a los milagros, pretendiendo que éstos se realizaban mediante artificios.

Una de las fábulas contenidas en dicho libro es la referente al arbusto *altea,* que se utilizaba como *'ăšērôt,* según te indiqué. Cuéntase que éste, tras de haber estado doce mil años plantado en Nínive, se querelló con una mandrágora que pretendía substituirle, y el personaje al que ese arbusto inspiraba permaneció durante algún tiempo privado de sus revelaciones; posteriormente, inspirándole de nuevo, le contó que había estado ocupado en litigar con la mandrágora, y le ordenó escribir a los caldeos [54], para que éstos juzgasen su causa y declarasen cuál de las dos plantas, la altea o la mandrágora, es preferible para la magia y de uso más corriente. Es toda una larga fábula, por la cual, si la lees, podrás juzgar acerca de la inteligencia de aquellas gentes y del estado de sus cien-

---

54 Este apelativo se emplea aquí en el sentido de mago. Cfr. libro de Daniel.

cias. Tales fueron en aquellos tiempos obscurantistas los *sabios de Babilonia*, a los que se hace alusión, porque en esas creencias religiosas se habían educado. Si la fe en la existencia de Dios no estuviera tan generalmente reconocida en las religiones actuales, nos veríamos envueltos en nuestros días por tinieblas aún más densas que las enseñoreadas en aquel entonces; sin embargo, las hay en otros aspectos. Pero volvamos a nuestro tema.

En el citado libro se refiere, a propósito de un personaje entre los profetas de la idolatría, llamado *Tammuz*, que invitó a cierto rey a adorar a los siete planetas y los doce signos del Zodiaco. Este rey le hizo morir de manera cruel, y se cuenta que la noche de su muerte todos los ídolos de las diversas regiones de la tierra se congregaron en el templo de Babilonia junto a la gran estatua de oro que representa al Sol. Esa estatua, pendiente entre el cielo y la tierra, fue a colocarse en medio del templo, y todas las demás situáronse en derredor. Púsose a pronunciar la oración fúnebre de Tammuz y relatar lo que le había acontecido; todos los ídolos lloraron y gimieron durante la noche entera, y en la alborada emprendieron el vuelo y regresaron a sus templos en las diferentes comarcas de la tierra. De ahí procede la inveterada costumbre de gemir y llorar sobre Tammuz el primer día del mes de su nombre (Julio): son las mujeres quienes le lloran y recitan elogio fúnebre. Reflexiona atentamente sobre todo eso y comprenderás que tales fueron las ideas de los hombres de entonces, pues la leyenda de Tammuz es de gran antigüedad entre los Sabienos. Por el libro mencionado podrás percatarte de la mayoría de las disparatadas ideas de éstos, así como de sus prácticas y sus fiestas.

En cuanto a lo que relatan de Adán y la serpiente, así como del árbol de la ciencia del bien y del mal, donde se hace también alusión a una manera de vestir bastante obsoleta, deberás guardarte de atormentar tu espíritu imaginándote que lo por ellos referido haya sucedido jamás a Adán u otro alguno. No se trata en modo alguno de una historia real, y la más somera reflexión te convencerá de que todo cuanto refieren en esa fábula es pura mentira. Echarás de veras se trata de una historia plagiada del Pentateuco. Cuando este libro se propagó entre las sectas religiosas, y éstas, al oír el texto del relato de la Creación lo tomaron íntegramente en su acepción literal, los susodichos se forjaron la historia de referencia, con el propósito de que las personas simples que la escucharan fuesen inducidos a creer que el mundo es eterno, y esa historia, relatada en el Pentateuco, había sucedido realmente, tal como la contaban. Aun cuando un hombre como tú no precise de esta advertencia, dado que sabes de sobra cohibir a tu espíritu de prestar asentimiento a las fábulas de los Sabienos y a los despropósitos de los caldeos [55], ayunos de toda ciencia digna de

[55] Maimónides, al igual que otros autores (árabes), hace de estos dos nombres, a veces, dos pueblos diferentes, cuando en realidad designan al mismo.

tal nombre, me ha parecido conveniente, sin embargo, formular una prevención para preservar a los demás, pues el vulgo simpre es propenso a prestar crédito a las fábulas.

También se incluye entre estos libros el *Istimalkis,* atribuido a Aristóteles, aunque sin fundamento alguno, como asimismo los escritos relativos a los talismanes, como el de *Tomtom, Al-Sarb,* el libro «de los grados de la esfera celeste y figuras que aparecen en cada grado», otro libro también sobre los talismanes atribuido a Aristóteles, otro más a Hermes y, finalmente, una obra del sabieno Ishaq en defensa de la religión de los Sabienos, y su magna obra sobre las leyes de éstos, diversos detalles de su religión, fiestas, sacrificios, oraciones y otros temas religiosos.

Todos los libros que acabo de enumerar son de idolatría y están traducidos al árabe. Indudablemente constituyen sólo una mínima parte en proporción con los no traducidos o que ya no se encuentran, por haberse perdido y perecido en el curso de los años. Los que todavía conservamos contienen la mayor parte de las teorías de los Sabienos, así como sus prácticas, todavía, en algún grado, difundidas por el mundo. Me refiero a la construcción de templos, estatuas de metal y de piedra que se erigen, fabricación de altares, de las ofrendas en orden a los sacrificios o diferentes clases de alimentos, institución de fiestas, reuniones para las oraciones y otras ceremonias que se realizan en esos templos, en los cuales se reservan aposentos tenidos en gran temor, que se llaman capillas de las *formas inteligibles,* imágenes que sitúan en las «altas montañas» (Dt 12[2]), honores tributados a las *'ăšērôt,* erección de piedras monumentales y, en fin, otras cosas que podrás leer en los libros que he citado. El conocimiento de estas teorías y prácticas reviste suma importancia para ahondar en los preceptos (divinos), pues la base de nuestra Ley y el gozne sobre el que gira es borrar de los espíritus esas opiniones y hacer desaparecer esos monumentos, «barrerlos de los espíritus», según lo dicho: *«No se deje seducir vuestro corazón»* (Dt 11[16]), «... *cuyo corazón se aparte hoy,* etc.» (*ibíd.* 29[17]), y «aventar sus monumentos», conforme se dijo: *«Derribaréis sus altares..., abatiréis sus aseras»* (Dt 7[5]), *«Y haréis desaparecer de la memoria sus nombres»* (*ibídem* 12[3]). Estos dos puntos se encuentran reiterados en numerosos pasajes, pues en ellos estriba el objetivo principal de todo el conjunto de la Ley, como nos lo enseñaron los Doctores en su explicación tradicional de estas palabras: *«Todo lo que Yhwh os ha mandado por Moisés»* (Nm 15[23]); «de ahí puedes colegir —dicen— que quien profesa la idolatría niega toda la Ley, y quien da un mentís a la idolatría reconoce todo el conjunto de la Ley». Penétrate bien de esto.

Capítulo 30

[*Creencias paganas en orden a lo terreno y humano, y contraposición de la enseñanza mosaica*]

Ante esas trasnochadas y desatentadas teorías, comprenderás la idea tan difundida en todo el mundo de que el culto a los astros redundaba en provecho de la tierra y fertilidad campestre. Los sabios, al igual que las personas religiosas y virtuosas de aquel entonces, así lo inculcaban a las gentes, enseñando que la agricultura, primordial sostén de la humanidad, solamente se realizaba y colmaba los deseos mediante la adoración del Sol y los planetas, y si se los irritaba rebelándose, las comarcas quedaban desoladas y devastadas. Cuentan los susodichos en sus libros que Júpiter había desencadenado su cólera contra los lugares desérticos e incultos, los cuales quedaron yermos de agua y arbolado, y habitados por vampiros. Honraban a los agricultores y labradores por su dedicación al cultivo de la tierra, en consonancia con la voluntad y beneplácito de los astros. La razón de la estima en que los idólatras tenían a los bóvidos no era otra que su utilidad para la agricultura. Hasta sostenían que no es lícito degollarlos, porque en ellos se aúnan la fuerza y sumisión al hombre en orden a la labranza[56]. Si de tal manera se conducen, sometiéndose al hombre, a pesar de su pujanza, es únicamente porque su servicio en la agricultura es grato a los dioses. Debido a la difusión de estas opiniones, relacionaban la idolatría con la agricultura, por ser ésta necesaria para la subsistencia del hombre y de tantos animales. Los sacerdotes idólatras predicaban a las gentes congregadas en los templos, y les imbuían tal creencia, de que, en virtud de ese culto, descenderían las lluvias, renovarían los árboles sus frutos, y las tierras se tornarían fértiles y populosas. Es interesante leer lo que en la *Agricultura Nabatea* se consigna a propósito de la viña, donde se encuentran las siguientes afirmaciones: «Todos los sabios y profetas de la antigüedad prescribieron como un deber pulsar instrumentos musicales los días festivos ante los ídolos; y afirmaban, con razón, que esos dioses se complacen en ello y otorgan preciada y cuantiosa recompensa a quienes lo realizan. Muchas halagüeñas promesas se han expresado por tal acción, como son: la longevidad, preservación de calamidades, desaparición de la enfermedad, fecundidad de las simientes y abundancia de frutos.» Tales son las palabras textuales de los Sabienos.

---

56 Varrón (*De re rustica,* II, 5) dice al respecto: «Este es socio del hombre en las faenas agrícolas y servicial de Ceres. Los antiguos se retrajeron de poner manos en él hasta el extremo de sancionar con la pena capital a quien le diera muerte.» Y el gaditano Columela, en su obra del mismo título, en doce libros (lib. VI, *Praefat.*) se expresa en términos muy similares. *Vid. item, infra,* principio del cap. 46.

Como, merced a la difusión de esas teorías, se las creía verdaderas, y Dios (¡exaltado sea!), por Su misericordia para con nosotros, quiso borrar de nuestro espíritu tal error y aliviar nuestros cuerpos suprimiendo dichas ceremonias, tan fatigosas como inútiles, y otorgándose Sus leyes por mediación de Moisés, nuestro Maestro (¡la paz sea sobre él!), éste nos anunció en nombre de Él (¡exaltado sea!) que la adoración de esos astros y sus ídolos, su culto, traería como consecuencia la falta de lluvia, la desolación e improductividad del suelo, la caída de los frutos del árbol, el deterioro de las relaciones sociales por obra de esas calamidades, las enfermedades corporales y el acortamiento de la vida humana. Tal es el sentido de *las palabras de la alianza de Yhwh* (Dt 28[69]). Lo propio encontrarás reiterado en todo el Pentateuco, a saber: que el culto de los astros acarrea la cesación de la lluvia, la devastación del suelo, el detrimento de las humanas relaciones, las dolencias corporales y la brevedad de la vida, en tanto que la renuncia a su culto y el rendimiento a Dios (¡exaltado sea!) trae la pluviosidad, la fertilidad del campo, el mejoramiento de la convivencia humana, la salubridad corporal y la prolongación de la vida. Es el reverso de lo predicado por los adoradores de los falsos dioses para propagar su culto, pues la finalidad primordial de la Tôrá es erradicar esas creencias y borrar sus vestigios, como queda expuesto.

Capítulo 31

[*Falsas creencias respecto a los mandamientos divinos y su refutación*]

Hay personas a quienes repugna asignar una motivación a las leyes divinas y prefieren no racionalizar los mandamientos y las prohibiciones. Indúceles a esto cierta flaqueza de espíritu, sobre la cual se sienten incapaces de razonar, ni saben cómo explicar. Piensan así: si las leyes hubieran de aprovecharnos en esta existencia y nos hubiesen sido dadas por tal o cual razón, podría suceder fuesen producto de la reflexión o de la mente de un hombre genial. Ahora bien, si una cosa carece de sentido comprensible y no reporta ninguna utilidad, indudablemente procede de la Divinidad, pues la humana reflexión no surtiría tal efecto. Diríase que, según estos espíritus flacos, el hombre es más perfecto que su Creador, por hablar y obrar con una finalidad determinada, en tanto que Dios, lejos de obrar así, nos ordenaría, por el contrario, efectuar lo que no tiene para nosotros provecho alguno y nos prohibiría actos cuya realización en nada nos perjudicaría. ¡Lejos de Él tal cosa! Más bien, por el contrario, Dios

busca siempre nuestro bien, como dejamos expuesto con palabras de la Escritura: *«Para que seamos dichosos siempre y Él nos conserve la vida, como hasta ahora ha hecho»* (Dt 6^{24}). Y en otro lugar: *«Al conocer todas esas leyes, se dirán: Sabia e inteligente es, en verdad, esta gran nación»* (*ibíd.* 4^{6}). Claramente se atestigua que incluso los *estatutos* todos se mostrarán a las naciones como obra de sabiduría e inteligencia. En cambio, si una cosa carece de motivación y no reporta ventaja, ni preserva de ningún mal, ¿cómo podría afirmarse de aquel que la hace objeto de su creencia y norma de conducta, es sabio e inteligente y de elevada categoría? ¿Qué podría en él asombrar a las naciones? Pero no; el asunto es como dejamos dicho, a saber: que cada uno de los 613 preceptos debe o bien engendrar una opinión recta, o deshacer una sentencia errónea, o dictar una regla de justicia o formar al hombre en las buenas costumbres, o preservarle de las depravadas. En consecuencia, la totalidad de ellos se orienta en tres direcciones: creencias, costumbres y observancia de los deberes sociales. Si no hacemos cuenta aquí de las palabras, es porque aquellas que la Escritura ordena o prohíbe pronunciar, o se inscriben en el ámbito de los deberes sociales, o bien imbuyen determinadas creencias y costumbres. Por esta razón, como aquí se trata de señalar el *motivo* de cada precepto, nos limitamos a las tres clases indicadas.

Capítulo 32

[*Finalidad primaria de la Ley y secundaria o relativa de las prácticas ceremoniales de la misma*]

Si recapacitas en las obras divinas, me refiero a las de la naturaleza, comprenderás la perspicuidad y sabiduría de Dios, patentes en los seres animados, disposición de las funciones de sus miembros y colocación de unos con respecto a otros. Igualmente habrás de reconocer el acierto y habilidad en el gradual desarrollo de las condiciones generales de cada individuo en su conjunto. Citaré un ejemplo en cuanto a la disposición de los movimientos y la situación relativa de sus miembros. La parte anterior del cerebro es sumamente blanda, y la posterior, más consistente; la médula espinal, todavía más, y a medida que se extiende, va aumentando su dureza. Los nervios son los órganos de la sensación y de la motilidad, por lo cual aquellos que sirven para la simple percepción de los sentidos o para una función sencilla, como el palpebral o el maxilar, proceden del cerebro, en tanto que los destinados para el movimiento de los miembros

arrancan de la médula espinal. Ahora bien, como los nervios, incluso los que salen de la médula espinal, no podrían, por su blandura, promover las articulaciones, Dios (¡exaltado sea!) proveyó hábilmente, de manera que los nervios se ramifican en fibras, las cuales, rellenas de carne, se han convertido en músculos; después, el nervio, rebasada la extremidad del músculo, y afianzado por fragmentos de los ligamentos adheridos, se convierte en tendón. Éste se pega fuertemente al hueso, y entonces ya puede el nervio, tras esta transformación gradual, poner en función al miembro. Te he mencionado solamente este ejemplo por ser el más patente entre las maravillas que se exponen en el libro *Sobre la utilidad de los miembros,* bien entendido que todas son claras, manifiestas y notorias a quien las examina con lúcida inteligencia. De igual modo ha procedido Dios con respecto a los mamíferos, pues cuando éstos, al nacer con extremada delicadeza, son incapaces de sustentarse con alimentos secos, les ha provisto de mamas para la lactancia y poderse nutrir con un alimento suculento, apropiado a la constitución de sus miembros, hasta que éstos gradualmente se van robusteciendo y solidificando.

Lo propio ocurre con muchas otras cosas en nuestra Ley, reguladas por el divino Hacedor (¡exaltado sea!). En efecto, como es inviable el cambio subitáneo de uno a otro extremo, el hombre se vería imposibilitado para alterar de repente todos sus hábitos. Así, cuando Dios envió a Moisés, nuestro Maestro (¡la paz sea sobre él!) con la misión de hacer de nosotros, mediante el conocimiento de Él (¡exaltado sea!) *un reino de sacerdotes y una nación santa* (Ex 19^{6}), según lo declaró en estos términos: *«A ti se te hicieron ver para que conocieras,* etc.» (Dt 4^{35}), *«Reconoce, pues, hoy y revuelve en tu corazón,* etc.» (*ibíd.* v. 39), y para consagrarnos a Su culto, según se ha dicho: *«Sirviéndole con todo vuestro corazón»* (*ibíd.* 11^{13}), *«Servirás a Yhwh, tu Dios»* (Ex 23^{25}), *«Tras de Yhwh, vuestro Dios, habéis de ir»* (Dt 13^{5}), entonces era costumbre muy difundida, familiar a todo el mundo —y nosotros mismos pagamos contribución a ese culto universal—, ofrecer diversas especies de animales en los templos dedicados a los ídolos, adorarlos y quemar incienso ante ellos. Religiosos y ascetas eran los únicos que se entregaban al servico de esos santuarios consagrados a los astros, como dejamos dicho. No juzgó la sabiduría y previsión de Dios, que se hace ostensible en todas sus criaturas, ordenarnos el rechazo de todas esas especies de cultos, su abandono y supresión, dado que habría parecido entonces algo inadmisible a la naturaleza del hombre, siempre apegada a sus costumbres. Es como si en estos tiempos viniera un profeta exhortándonos al culto divino en estos términos: «Dios os prohíbe dirigirle plegarias, ayunar en honor suyo, invocar su amparo en la tribulación, sino que vuestro culto será la meditación, sin ninguna práctica.»

Por tal motivo Dios toleró esas diversas clases de cultos, sólo que en

vez de ser tributados a seres creados y cosas imaginarias, sin realidad, los transfirió a Su Nombre (¡exaltado sea!), ordenándonos practicarlos en honra Suya (¡exaltado sea!). Así nos mandó construirle un templo: *«Hazme un santuario»* (Ex 25[8]), y erigir un altar a Su Nombre: *«Me alzarás un altar de tierra»* (*ibíd.* 20[24]), y ofrecerle sacrificios: *«Quien de vosotros ofreciere a Yhwh una ofrenda»* (Lv 1[2]), postrarse ante Él y quemar incienso en su acatamiento. Pero prohibió efectuar ninguna de esas acciones a nadie fuera de Él: *«El que ofrezca sacrificios a los dioses, fuera de Yhwh, será exterminado»* (Ex 22[19]); *«No adores a otro dios que a Mí»* (*ibíd.* 34[14]). Destinó sacerdotes para el servicio del templo diciendo: *«Para que me sirvan de sacerdotes»* (*ibíd.* 28[41]), y como estaban ocupados en el servicio del templo y de las ofrendas, se imponía la obligación de otorgarles una consignación adecuada, denominada «derechos de levitas y sacerdotes». Esta previsión divina dio por resultado borrar el recuerdo del culto idolátrico y consolidar el gran y verdadero principio de nuestra creencia, cual es la existencia y unidad de Dios, sin que sus espíritus sintieran repulsa ni temor por la abolición de las ceremonias que les eran familiares y fuera de las cuales nada se sabía.

Bien sé que de buenas a primeras se resistirá tu espíritu a admitir esa idea, y experimentarás análoga repugnancia, y allá en tu interior me plantearás la siguiente cuestión: ¿Cómo admitir preceptos, prohibiciones, actos importantes minuciosamente expuestos, prescritos para determinadas épocas, sin ningún objetivo intrínseco, sino de otro orden, como si se tratara de un recurso imaginado por Dios, para conseguir su finalidad primordial? ¿Qué Le impedía revelárnosla directamente y capacitarnos para entenderla, sin necesidad de tales medios, que tú supondrás sólo tenían un objetivo secundario?

Escucha la contestación que voy a darte para erradicar semejante inquietud de tu mente, lo cual te pondrá de manifiesto la verdad de lo que al respecto te he manifestado. Ya en la Torá se consigna algo similar al decir: *«Dios no los condujo por el camino de la tierra de los filisteos, aunque más cortos,* etc. *Hízole Yhwh rodear por el camino del desierto, hacia el mar Rojo»* (Ex 13[17-18]). Al igual que Dios, ante la presunción de un obstáculo que corporalmente habrían podido soslayar, los hizo desviarse del camino directo, planeado en un principio, hacia otro diferente, a fin de lograr el objetivo principal, de igual manera, rehuyendo revelar lo que el alma no habría podido aprehender. Les prescribió las leyes susodichas para el logro esencial, a saber, la noción del verdadero Dios, la abolición de la idolatría. En efecto, así como no es natural para el hombre que, educado en un trabajo servil, como es el de la arcilla, ladrillo, etc., vaya de pronto a lavarse las manos y luchar contra los descendientes de Anaq (Nm 13[28]), tampoco encaja en su manera de ser el que, tras una educación en los cultos más variados y

prácticas habituales en las que los espíritus se familiarizan de tal suerte que llegan a convertirse, hasta cierto punto, en una noción primaria, se sustraigan súbitamente a su influjo. Asimismo Dios obra previsoramente en el desierto manteniendo errantes a aquellos hombres hasta robustecerlos, puesto que, como es sabido, la vida en esos parajes y las privaciones corporales fortalecen, y lo contrario engendra flojedad. Por otra parte, también nacieron otros no avezados a la bajeza y servidumbre. Todo ello se cumplió mediante las órdenes divinas transmitidas por mediación de Moisés, nuestro Maestro: *«A la orden de Yhwh acampaban, y a la orden de Yhwh partían, guardando el mandato de Yhwh, como Yhwh se lo había dicho a Moisés»* (Nm 9^{23}). Por último, esas leyes les fueron dadas por la divina providencia con el fin de que conservaran la práctica a que estaban habituados y así pudiera afianzarse su fe, finalidad primordial.

Podrías preguntar también: ¿Qué impedía a Dios revelarnos lo que era su objetivo principal y capacitarnos para comprenderlo? Cabría retorcer esta segunda cuestión contra ti diciendo: ¿Y qué impedía a Dios hacerles tomar la ruta de los filisteos y capacitarlos para emprender las guerras, sin necesidad de obligarlos a dar ese rodeo *«con la columna de nube durante el día y la columna de fuego durante la noche?»* (Ex 13^{21-22}). Todavía se te podría plantear otra tercera cuestión, relacionada con los detalles de promesas y amenazas referentes a toda la Ley, en estos términos: Dado que la finalidad capital y la intención de Dios eran que prestásemos asentimiento a esa Ley y observásemos las prácticas que prescribe, ¿por qué no nos otorgó la facultad de concebir siempre esa finalidad y obrar en consecuencia, en vez de servirse de un procedimiento indirecto, cual es la prometida recompensa por nuestra obediencia y el castigo por nuestra inobservancia? ¿Y por qué llevar a efecto todos esos premios y puniciones? Porque también eso es un medio indirecto empleado a nuestro respecto para conseguir de nosotros lo que era su meta principal. ¿Qué le habría impedido, en consecuencia, imbuirnos una inclinación natural hacia la observancia de los actos de piedad que Él deseaba, y el rechazo de los pecados que Él detestaba?

A esas tres cuestiones y otras semejantes podría darse la siguiente respuesta general: Aunque lo esencial de todos los milagros consiste en el trueque de la naturaleza de un ser cualquiera dentro de todo lo existente, sin embargo Dios no altera milagrosamente la naturaleza de las individualidades humanas. En razón de este principio fundamental se dice: *«¡Oh, si tuvieran siempre ese mismo corazón!,* etc.» (Dt 5^{29}). Tal es la causa determinante de los preceptos, prohibiciones, premios y castigos. En diversos lugares de otras obras nuestras hemos expuesto este principio fundamental, sustentándolo con pruebas. Si profesamos ese principio, no es porque nos parezca difícil para Dios (¡exaltado sea!) el cambio de la

naturaleza de un ser humano cualquiera; al contrario, es posible y depende de Su omnipotencia. Sin embargo, de acuerdo con los principios contenidos en la Ley del Pentateuco, nunca quiso hacerlo, ni lo hará jamás, puesto que si fuera Su beneplácito transmutar constantemente la naturaleza del individuo en orden a lo que de él desea obtener, serían superfluas la misión de los profetas y la legislación entera.

Volviendo a nuestro asunto, digo que como esa clase de culto —me refiero a los sacrificios— sólo tenía una finalidad secundaria, en tanto que las invocaciones, plegarias y demás prácticas cultuales se acercan más al objetivo esencial, y son necesarias para su consecución, Dios ha establecido una gran diferencia entre ambas clases. Con el culto de la primera —quiero decir los sacrificios—, como dirigida a Dios (¡exaltado sea!) no nos ha sido prescrito tal como se manifestaba al principio, a saber, inmolar sacrificios en todo tiempo y lugar; no era factible erigir templos dondequiera, ni tomar como sacrificador al que estuviese más a mano, y dejar que *cumpliera tal función a quien quisiera;* (I R 3^{33}), muy al contrario, Él lo tenía prohibido y estableció un solo templo: *«en el lugar elegido por Yhwh»* (Dt 12^{26}); no era lícito sacrificar en otro sitio: *«Guárdate de ofrecer sacrificios en cualquier lugar a que llegues»* (*ibíd.* v. 13), ni había más que una familia habilitada para el sacerdocio. Todo esto, para restringir esa clase de culto, dejando sólo subsistente lo que la sabiduría divina juzgaba no debía ser del todo suprimido. En cambio, las imploraciones y plegarias se realizan en todo lugar y por cualquiera, lo propio que los *ṣîṣît, mᵉzûzāʰ, tᵉfil·lim*[57], y demás objetos similares del culto.

Por esta razón, que he puesto a tu alcance, hallamos en los Libros proféticos reconvenciones dirigidas a los hombres por su gran empeño en ofrecer sacrificios, manifestándoles que éstos carecen de finalidad esencial de por sí, ni Dios los necesita. Samuel dijo: *«¿No quiere mejor Yhwh la obediencia a sus mandatos que no los holocaustos y las víctimas?* (I Sm 15^{22}). Y asimismo Isaías: *«¿A mí qué, dice Yhwh, toda la muchedumbre de vuestros sacrificios?,* etcétera» (Is 1^{11}). Y Jeremías: *«Cuando Yo saqué de Egipto a vuestros padres, no fue de holocaustos y sacrificios de lo que les hablé y ordené, sino que les di este mandato: Oíd mi voz y seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo»* (Jr 7^{22-23}). Este pasaje ha parecido dificultoso a todos aquéllos cuyas palabras yo he leído u oído. ¿Cómo ha podido decir Jeremías —arguyen— que nada nos ha prescrito respecto a holocaustos y sacrificios, puesto que numerosos preceptos no tienen otra finalidad? El sentido de ese texto se reduce a lo que yo te expuse: Mi propósito principal —dice— es que lleguéis a perci-

---

57 Los tres términos designan respectivamente: «flecos en los bordes de los vestidos» (Nm 15^{38}), «versículos bíblicos, generalmente escritos en pergamino y guardados en pequeños estuches longitudinales, colocados en los postes de la casa y las puertas» (Dt 6^{9} y 11^{20}), y «filacterias, tiras de pergamino con diversos preceptos de la Ley, encerradas en cajitas, atadas al brazo izquierdo o a la frente» (Ex 13^{9-16}, Dt 6^{8} y 11^{18}).

birme y a nadie adoréis sino a Mí: *Yo seré vuestro Dios y vosotros, mi pueblo.* La prescripción de ofrecer sacrificios y de acudir al templo no tenía otro objeto que asentar este principio fundamental, y por tal motivo he transferido esas ceremonias a Mi nombre, para que desapareciera la huella de la idolatría y quedara permanentemente estatuido el principio de mi unidad. Pero vosotros habéis descuidado ese objetivo y os habéis aferrado al medio, poniendo en duda mi existencia: *«Renegaron de Yhwh, y dijeron: No es Él»* (Jr 5[12]); os habéis entregado a la idolatría: *«... quemar incienso a Baal e irse tras dioses ajenos que no conocíais, y venir luego a mi presencia en esta casa»* (*ibíd.* 7[9-10]); seguís acudiendo al templo y ofreciendo sacrificios que no son el fin principal que se pretendía.

Tengo, además, otra interpretación de ese versículo, que se reduce igualmente, en definitiva, a la idea expuesta. En efecto, el texto y la tradición concuerdan en declarar que en las primitivas leyes que nos fueron promulgadas no se hablaba de holocaustos ni sacrificios, porque no debes pensar que *el cordero pascual de Egipto,* para el cual había una razón clara y manifiesta, como diremos [58], y que, por otra parte, fue prescrito en Egipto mismo, en tanto que la legislación aludida en dicho versículo se refiere a las prescripciones dadas con posterioridad a la salida de Egipto. Por tal motivo se hace en él esta restricción expresa: *en el día en que Yo te hice salir de Egipto,* puesto que los primeros preceptos intimados *tras la salida de Egipto,* lo fueron en Mara, donde nos dijo: *«Si escuchas a Yhwh, tu Dios,* etc.» (Ex 15[26]), *«Allí dio al pueblo leyes y estatutos,* etc.» (*ibídem* v. 25). La tradición auténtica dice: «En Mara fueron prescritos el Sábado y las leyes civiles»; por *estatutos* se entiende el Sábado, y por *leyes,* las civiles, cuya finalidad es desterrar la injusticia. Por consiguiente, aquí se trata del objetivo principal, como dejamos dicho, o sea en primer lugar las verdades más altas de la fe, como es la creación del mundo, pues ya sabes que el precepto sabático nos fue impuesto ante todo para consolidar este principio fundamental, como quedó expuesto en el presente Tratado [59]. Además de las nociones verdaderas, se tendía a eliminar la injusticia de entre los hombres. Está claro, por consiguiente, que en las primitivas leyes no se apuntaba a *holocaustos* ni *sacrificios,* dado que éstos sólo tienen un propósito secundario, como queda dicho. El mismo pensamiento proferido por Jeremías aparece en los Salmos en forma de exhortación a todo el pueblo, ajeno entonces al *fin principal,* que no discernía del secundario: *«¡Oye, pueblo mío, que te hablo Yo, que testimonio contra ti, oh Israel! Yo soy Elohim, tu Dios. No te reprendo por tus sacrificios ni por tus holocaustos, que están siempre ante Mí. No tomaré becerros de tu casa, ni machos cabríos de tus apriscos»*

[58] *Vid. infra,* cap. 46.
[59] *Vid. supra,* II parte, cap. 31.

(Sal 50[7-9]). Siempre que se repite esta idea, se tiene en perspectiva el objeto que he señalado. Tenlo bien en cuenta y recapacita.

Capítulo 33

[*Objetivo de la Ley en orden a las pasiones y apetitos.*
Valor secundario de la limpieza exterior prescrita por la Ley]

Otra de las finalidades que también perseguía la Ley perfecta era el abandono de nosotros mismos y hacernos despreciar nuestros apetitos, restringiéndolos todo lo posible a la mera satisfacción de lo que es necesario. Bien sabes que la pasión más corriente en la muchedumbre es la intemperancia en la comida, bebida y amor carnal: eso es lo que mina la perfección última del ser humano, y perjudica también a la primera, deteriorando la mejor parte de las relaciones sociales y domésticas, porque siguiendo solamente su inclinación, como hacen los necios, se arruinan las aspiraciones especulativas, el cuerpo se corrompe y la persona perece antes de lo que su constitución física exigiría; las cuitas y angustias se multiplican, la envidia y el odio recíproco se acrecientan y se llega a la agresión para el mutuo despojo. La causa determinante de todo esto es que el necio cifra en el placer el fin esencial apetecible. Por eso Dios (¡exaltado sea!), en su providencia, nos ha dictado leyes tendentes a eliminar tal objetivo y apartar de él nuestro pensamiento de múltiples maneras. Nos ha vedado todo lo conducente a la codicia y al mero placer, una de las características más marcadas de esa Ley. ¿No observas que los términos textuales de la Ley imponen la muerte a quien manifiesta exagerada afición hacia el placer de la buena comida y bebida? Es el caso del *hijo desobediente y rebelde* (Dt 21[18]), al que se tilda de *desenfrenado y borracho* (*ibíd.* v. 20). Se ordena lapidarlo y eliminarlo sin demora de la comunidad antes que el asunto revista mayor gravedad y pueda él quitar de en medio a mucha gente y destruir la posición de hombres virtuosos por su violenta apetencia.

Otro objetivo enfocado por la Ley era la dulzura y docilidad; aspira a que el hombre, en vez de mostrarse duro y grosero, sea más bien complaciente, disciplinado y condescendiente. Ya sabes el precepto divino: *«Circuncidad vuestros corazones y no endurezcáis más vuestra cerviz»* (Dt 10[16]); *«Guarda silencio, Israel, y escucha»* (*ibíd.* 27[9]); *«Si vosotros queréis, si sois dóciles,* etcétera» (Is 1[19]). Hablando de la docilidad en aceptar lo que es obligatorio, se emplea la expresión: *«Escucharemos y obraremos.»* La misma idea se

enuncia alegóricamente con las palabras: *«¡Arrástranos tras de ti, corramos!»* (Cnt 1⁴) [60].

Otro objetivo que la Ley tenía en perspectiva era la pureza y santidad, consistente en sofrenar el amor carnal, evitarlo y entregarse a él lo menos posible, como después expondremos. Cuando Dios (¡exaltado sea!) ordenó al pueblo santificarse para recibir la Ley, según se dice: *«Santifícalos hoy y mañana»* (Ex 19¹⁰), dispuso: *«Y nadie toque a mujer»* (*ibíd.* v. 15), declarando así que la santidad estriba en reprimir el amor carnal, lo mismo que se advierte es *santidad* la abstención de vino, al decir respecto al nazareo: *«Será santo»* (Nm 6⁵). En el *Sifrā'* se lee: *«Os santificaréis y seréis santos»* (Levítico 11⁴⁴), que es la santificación mediante los mandamientos. Así como la Ley denomina *santidad* y *pureza* a la obediencia a los mandamientos, análogamente designa la transgresión de los preceptos y los actos vergonzosos con el apelativo de *impureza*, conforme indicaré. La limpieza de los vestidos, ablución del cuerpo y aseo son igualmente cosas de que la Ley se ocupa, pero sólo después de la purificación de los actos y de limpiar el corazón de los pensamientos y hábitos impuros. Limitarse a la abstención externa lavándose y conservando limpios los vestidos, pero manteniendo la avidez de placeres y entregándose a la suculenta comida y al amor carnal, sería reprensible. Isaías dijo a este respecto: *«Los que se santifican y purifican para ir a los jardines, pero de muy distinta manera en el interior* (o: tras uno que está en medio, N-C), *que comen carne de puerco,* etc.» (Is 66¹⁷), dando a entender se muestran puros y santos en lugares públicos y concurridos, pero después, en la soledad de sus aposentos y el interior doméstico persisten en sus pecados, no absteniéndose de manjares prohibidos, como el cerdo, la rata y otras abominaciones. Hasta es posible que con las palabras *'aḥar 'aḥad bā-tāwek* («tras una que está en el interior») se quiera significar que en privado se entregan al amor prohibido. En definitiva, lo que se quiere dar a entender es que su exterior es pulcro y respira mundicia y pureza, pero en su interior persisten en su entrega a sus pasiones y deleites corporales. No es eso precisamente lo que la Ley pretende, sino que, por el contrario, su objetivo principal es restringir la pasión y que la purificación del exterior quede pospuesta a la del interior. Salomón llama asimismo la atención de aquellos que se preocupan de lavarse el cuerpo y del aseo de la vestimenta, en tanto que sus actos son impuros y depravadas sus costumbres: *«Hay quien se cree limpio y no ha limpiado su inmundicia; hay quien mira con altanería y cuyos párpados son altivos»* (Pr 30¹²⁻¹³).

Reflexionando acerca de las intenciones susodichas, que hemos traído a colación en el presente capítulo, comprenderás la razón de bastantes

---

[60] «Los antiguos rabinos aplican este pasaje del *Cantar* a la obediencia que la comunidad de Israel prometió a su divino Esposo cuando la revelación en el monte Sinaí» (Mk).

mandamientos, los cuales quedaban latentes antes de patentizarse esas intenciones, como seguidamente expondré.

Capítulo 34

[*Tanto la Ley revelada como la ley natural apuntaban al bien común y no a los casos particulares*]

Cumple recordar también que la Torá no enfoca lo excepcional, la legislación no mira a lo que raramente ocurre, sino que en punto a ideas, costumbres y actos provechosos solamente atiende a los casos generales, prescindiendo de lo obsoleto y del daño que pueda resultar de tal o cual disposición o situación legal a un solo individuo. La Ley es un factor divino, pero han de considerarse los aspectos naturales relativos a la utilidad común en ella incluidos, de los que pueden resultar, sin embargo, perjuicios particulares, como ya hemos puesto de relieve, al igual que otros autores.

Como consecuencia de esta reflexión, no te extrañarás de que la Ley no se restrinja a cada individuo en particular; al contrario, necesariamente ha de haber algunos a los que ese régimen legislativo no perfeccione del todo, dado que las formas físicas de la especie tampoco producen en cada uno todo lo que sería menester. Todas esas cosas han emanado de un solo Dios, único agente, y *«han sido otorgadas por un solo pastor»* (Ecles 12[11]). Lo contrario sería imposible, y ya dijimos que lo *imposible* implica una naturaleza estable, que nunca varía.

Como consecuencia de esa reflexión, las leyes no pueden adaptarse plenamente a las diversas circunstancias de individuos y tiempos, como el tratamiento médico, que debe acomodarse en cada sujeto a su actual temperamento en el momento dado. El régimen legal debe ser absoluto y abarcar la generalidad, aun cuando, a pesar de convenir a determinadas personas, pueda no convenir a otras, puesto que si se acomodara a los particulares, sería con mengua de la comunidad, y «realizarías una cosa relativa». De ahí que la Ley tenga como objetivo primordial la independencia de tiempo y lugar; las disposiciones legislativas son absolutas y generales, según se ha dicho: *«Una misma ley regirá ante Yhwh para vosotros, los de la congregación»* (Nm 15[15]), y se refieren tan sólo a lo que es útil comunalmente y en los casos ordinarios, conforme hemos expuesto.

Tras estas consideraciones previas, abordaré la materia planeada [(61)].

[61] Se trata de la exposición detallada de las motivaciones de todas las leyes mosaicas.

Capítulo 35

[*División de los preceptos pentatéuticos en catorce clases, y razones generales de cada una*]

Al efecto indicado, he dividido la totalidad de los mandamientos en catorce clases.

La *primera clase* atañe a los relativos a las ideas fundamentales, y son los que enumeramos en el tratado *Yᵉsōdê ha-Tôrāʰ* («Fundamentos de la Ley»). A ella pertenecen, asimismo, la penitencia y los ayunos, según expondré. No es cuestión de inquirir su utilidad, como dejamos dicho, cuando se trata de inculcar estas altas verdades que deben inspirarnos la creencia en nuestra Ley.

La *segunda clase* abarca los mandamientos referentes a la prohibición de la idolatría, y son los que mencionamos en el tratado *'Abōdāʰ zārāʰ* («Idolatría»). Has de saber que las prescripciones atinentes a los tejidos de materias heterogéneas, primiciales productos de los árboles y mezcla de las viñas (con otras plantas) pertenecen igualmente a esta clase, como se dirá. El motivo de la misma se adivina, dado que su propósito general es afianzar las ideas verdaderas y perpetuarlas en la masa popular.

La *tercera clase* se contrae a los mandamientos concernientes a las costumbres, los computados en el tratado *Dē'ôt* («Normas éticas»). Es notorio que mediante los buenos hábitos se aquilata el comercio entre los hombres y sus relaciones sociales, requisito imprescindible para el honorable régimen de la comunidad.

La *cuarta clase* comprende los ordenamientos relacionados con las limosnas, préstamos, munificencias y sus anejos, como son: *valuaciones*, y *consagraciones*, reglamentos pertenecientes al préstamo y esclavitud y cuantos preceptos dejamos enumerados en nuestro tratado *Zᵉrā'îm* («Simientes»), con excepción de los heterogéneos y primicias de los árboles. La razón determinante de estas prescripciones es manifiesta, dado que su provecho a todos alcanza. Tal que hoy es rico, puede empobrecer mañana, o su descendencia, o bien a la inversa, quien hoy es pobre, puede, él o su hijo, ser rico mañana.

La *quinta clase* incluye aquellos mandamientos cuya finalidad es impedir la violencia e injusticia; son el tema de nuestro tratado *Nᵉzîqîm* («Daños»). Su utilidad es evidente.

La *sexta clase* contiene las disposiciones relativas a las leyes penales, como son las sanciones por latrocinio, bandidaje, falso testimonio y, en general, las que citamos en nuestro libro *Šôfᵉṭîm* («Jueces»). Su utilidad es clara y patente, pues si el culpable no recibe castigo, no cesarán los des-

manes, y aquellos que sólo respiran violencia no cejarán. Únicamente los espíritus débiles pretenden que la abolición de las penas supondría piedad para los hombres, cuando la realidad implicaría verdadera sevicia a su respecto y la destrucción de la sociedad. La misericordia, por otra parte, se insinúa en esta orden dada por Dios: *«Te constituirás jueces y escribas en todas las ciudades»* (Dt 16[18]).

La *séptima clase* engloba los derechos de propiedad relacionados con las transacciones mutuas entre los hombres, tales como préstamos, compromiso salarial, depósitos, ventas, compras, etc., así como también herencias. Son las ordenaciones que mencionamos en los libros *Qinyān* («Adquisición») y *Mišpāṭîm* («Derechos»). Esta clase es de una utilidad palpable y manifiesta, porque estos tratos económicos son indispensables para los ciudadanos de un Estado, y, en consecuencia, se impone la necesidad de establecer reglas equitativas en esas transacciones, sometiéndolas a provechosa evaluación.

En la *octava clase* se insertan los preceptos atinentes a los días sagrados; es decir, sábados y festividades. La Escritura ha explicado ya cada uno de ellos y su razón de ser, a saber: suscitar una idea determinada, proporcionar el descanso corporal, o ambas cosas, como más adelante expondremos.

En la *novena clase* se encuadran las restantes prácticas del culto, que a todos incumben, tales como la oración, recitación del *Šᵉma'* y las demás de que hicimos mérito en el libro *'Ahăbāʰ* («Amor de Dios»), a excepción de la circuncisión. El interés de esta clase está fuera de duda, puesto que esas prácticas contribuyen a afianzar las ideas relacionadas con el amor de Dios, lo que es necesario creer a su respecto y lo que debe atribuírsele.

En la *décima clase* se inscriben las prescripciones tocantes al santuario, sus utensilios y servidores. Son las disposiciones que hemos enumerado en una parte del libro *'Ăbōdāʰ* («Culto»). Anteriormente nos ocupamos del interés de esta clase.

A la *undécima clase* conciernen los ordenamientos pertenecientes a los sacrificios: son la mayor parte de los citados en los libros *'Ăbōdāʰ* («Culto») y *Qorbānôt* («Sacrificios»). Anteriormente ya expusimos las ventajas que reporta la ordenación de los sacrificios en general y la necesidad de los mismos en aquellos tiempos.

A la *duodécima clase* corresponden las ordenanzas referentes a los casos de pureza o impureza. El propósito de las mismas era la abstención de visitar el santuario en estado de impureza, con el fin de sentirse penetrados de su grandeza y de que fuese objeto de temor y respeto, como explicaré.

La *decimotercera clase* está constituida por las prescripciones relativas a la interdicción de ciertos alimentos y sus anejos: son los que detallamos en el tratado *Ma'ăkālôt 'ăsûrôt* («Alimentos prohibidos»); pero lo relacio-

nado con los votos y nazareato caen, asimismo, dentro de esta clase. Su finalidad es eliminar el apetito que nos impulsa hacia alimentos exquisitos, y que la comida suculenta y la bebida sean considerados como el objetivo de la vida. Según dejamos dicho en el comentario a la *Mišná*, introducción al tratado *'Abôt.*

En la *decimocuarta clase* tienen entrada las disposiciones que regulan la prohibición de ciertas cohabitaciones: son las que mencionamos en el libro *Nāšîm* («Mujeres») y el tratado *'Issûrê bi'āh* («Uniones ilícitas»); se incluye asimismo la conmixtión de animales (de dos especies). Estas ordenaciones tienen como finalidad aminorar el comercio sexual, restringir en lo posible el desenfrenado apetito del coito, y no cifrar en él, como hacen los estúpidos, el fin supremo, conforme expusimos en el comentario al tratado *'Abôt.* También figura en esta clase la circuncisión.

Sabido es que la totalidad de los mandamientos puede dividirse en dos partes: la relativa a la convivencia entre los hombres y la ordenada a las relaciones del hombre con Dios. En la precedente división por clases, la quinta, sexta, séptima y parte de la tercera se refieren a las relaciones de los hombres entre sí, y las restantes, a sus relaciones con Dios. Porque todo mandamiento, positivo o negativo, cuya finalidad sea imbuirnos una determinada cualidad moral o una idea, o enmendar nuestras acciones, limitado al individuo, con vistas a su perfeccionamiento, se considera por los Doctores como relación entre el hombre y Dios, por más que, a veces, tienda a la comunicación entre los hombres; pero este caso únicamente se da tras muchos factores intermediarios y desde perspectivas generales, y a primera vista no se aprecia nada concerniente a los demás hombres. Tenlo bien presente.

Expuestas las razones de estas diversas clases, proseguiré con los mandamientos incluidos en cada una, sobre todo aquellos que se creen carentes de utilidad y se consideran como ordenamientos sin un fundamento racional. Expondré, pues, las razones y los casos de utilidad, salvo en un corto número, cuya finalidad no he logrado captar hasta el momento.

Capítulo 36

[Primera clase: Preceptos relativos a las ideas fundamentales religiosas y morales. Algunas consideraciones de índole general]

Los preceptos incluidos en la primera clase, es decir, las *ideas* que enumeramos en el tratado *Yᵉsōdê ha-Tôrāh* («Fundamentos de la Ley»), apare-

cen todos ellos claramente motivados. Si los examinas uno a uno, hallarás siempre en ellos una idea verdadera y perfectamente demostrable. De igual modo, todo cuanto significa estímulo e incitación al estudio y enseñanza es de notoria utilidad, puesto que, sin la adquisición de la ciencia, no hay ni virtudes prácticas ni ideas sanas. Lo mismo se diga respecto a quienes son los *sostenes de la Ley,* pues si no son objeto de veneración ante los hombres no se escucharán sus palabras cuando intenten dirigir nuestros pensamientos y acciones. En el mandamiento formulado en estas palabras: *«Álzate ante una cabeza blanca»* (Lv 19[32]), se incluye asimismo el deber de conducirse con modestia [(62)].

A esta clase también se reducen las prescripciones de jurar por su nombre, o prohibitivas de quebrantar el juramento, o jurar en vano. Todo eso tiene una razón obvia y se encamina al respeto debido a la Divinidad, puesto que robustece la fe en Su grandeza.

A esta misma clase pertenece el precepto de invocar a Dios en los momentos de angustia, según se dice: *«Tocaréis alarma con trompetas»* (Números 10[9]), tendente a afianzar una idea verdadera, cual es la de que Dios (¡exaltado sea!) percibe nuestra situación, y de Él depende mejorarla, si le obedecemos, como que no debe verse en ello un efecto de la casualidad o simple accidente. Tal es el sentido de las palabras: *«Si todavía vais conmigo por el camino del azar»* (Lv 26[21]), que deben entenderse así: «Si consideráis como mero accidente estas desgracias que haré caer sobre vosotros como castigo, os aumentaré ese supuesto accidente en lo que tiene de más grave y cruel», conforme está dicho: *«Y si todavía vais conmigo por el camino del azar, yo iré con vosotros por la vía de la más cruel incidencia»* (*ibídem* vv. 27-28). En efecto, el convencimiento de que era puro accidente, debía traer como resultado dejarlos, sin remedio, persistir en sus perniciosas opiniones e impías acciones, según se dijo: *«Los has castigado, y no se han dolido»* (Jeremías 5[3]). Por esa razón Dios nos ha ordenado invocarle, recurrir a Él y dirigirle nuestras súplicas en la aflicción.

Evidente es asimismo que la penitencia se inserta igualmente en esta clase; quiero decir, que forma parte del complejo de ideas que es preciso admitir para que sea viable una sociedad religiosa bien organizada. En efecto, es imposible que el hombre no peque o no tropiece, ya sea adoptando por ignorancia una opinión o conducta reprobables, o bien dejándose vencer por la concupiscencia o la pasión. Por consiguiente, si el hombre llegara a creer que ese mal es irreparable, persistiría en su error, e incluso pecaría aún más, careciendo de contrapartida; pero,

---

62 «Según la tradición rabínica, el término *ancianidad* designa aquí la *ciencia* y se recomienda, con este pasaje del Lv, respetar y honrar a los hombres instruidos... Se inculca, asimismo, ser modesto y humilde ante las personas de edad; según el *Talmud*, todo anciano, aun pagano, debe ser objeto de veneración, incluso para los sabios» (Mk).

creyendo en la penitencia, se enmendará y se hará mejor e incluso más perfecto que antes de pecar. De ahí que los actos tendentes a afianzar esta idea verdadera y provechosa sean numerosos: me refiero a la confesión, sacrificios por el yerro y por ciertos pecados cometidos intencionadamente, así como los ayunos. La característica general de la penitencia es el desasimiento y a ello tiende, en definitiva, esta idea. Todo esto es, por tanto, de innegable utilidad.

Capítulo 37

[*Segunda clase: Preceptos relacionados con la idolatría y sabeísmo. Observancias mágicas y costumbres paganas*]

Los mandamientos que abarca la segunda clase son los que citamos en el tratado *'Ǎbōdā^h zārā'* («Idolatría»). Su finalidad es, obviamente, preservarnos de los errores de la idolatría y otras falsas ideas conexas, como son: las adivinaciones, augurios, brujería, encantamiento y cosas semejantes. Cuando hayas leído todos los libros de que te he hablado, claramente verás que la llamada *magia* consiste en las prácticas ejercitadas por los casdeos y caldeos y muy al uso principalmente entre los egipcios y cananeos. Pretendían hacer creer, o realmente creían, que semejante práctica operaba una influencia milagrosa o extraordinaria en el mundo, tanto en el individuo como en los habitantes de una ciudad; pero la lógica y la razón no pueden admitir que esas prácticas ejercidas por los brujos produzcan efecto alguno, como, p. e., cuando se trata de recoger cierta planta en un momento dado, o de tomar determinada cantidad de tal cosa y cierta dosis de tal otra. Son procedimientos muy variados, que yo resumiría en tres clases: 1.ª) los que se refieren a un ente cualquiera, sea planta, animal o mineral; 2.ª) los subordinados a un tiempo fijo en el que tales prácticas deben realizarse, y 3.ª) ciertos actos ejecutados por personas, como bailar, batir palmas, gritar, reír, saltar con un solo pie, tenderse en tierra, quemar algo, efectuar una fumigación o pronunciar ciertas palabras, inteligibles o no. Tales son las diferentes especies de operaciones mágicas.

Algunas de ellas se efectúan mediante la conjunción simultánea de dichos actos. Así dicen, p. e.: Tómese tal cantidad de hojas de tal planta cuando la Luna se encuentre bajo tal signo del Zodiaco, al Oriente o cualquiera de los otros puntos cardinales; asimismo, substancia queratina de tal animal, o sus excrementos, pelo o sangre, en tal cantidad, cuando el Sol se encuentre, v. gr., a mitad del cielo o en otro lugar determinado; y,

finalmente, se adicionará un cierto metal, o varios, que se fundirá bajo el influjo de tal signo, precisamente cuando los astros se hallen en tal situación; seguidamente, se hablará o dirá tal cosa, y se efectuará con estas hojas, o lo que sea, una fumigación con esta figura de metal, y, como consecuencia de todo ello, se producirá la cosa apetecida. Pero hay otros ensalmos que, a su juicio, se cumplen mediante una sola de esas tres especies de actos. En la mayoría de estas operaciones mágicas se exige, como obligado requisito, sean ejecutados por mujeres; así, p. e., enseñan que para conseguir brote el agua se requiere que diez mujeres vírgenes, adornadas con joyas y vestidas de rojo, bailen y se aproximen andando hacia adelante o hacia atrás, dejando ver el Sol, etc., y así creen que el agua brotará. Afirman asimismo que si cuatro mujeres, en decúbito supino, alzan las piernas, apartándolas, y en esta indecente postura pronuncian tales fórmulas o realizan tal acto, cesará de caer el granizo en esos lugares. Hay otras muchas absurdidades y locuras semejantes cuya práctica, según su condición expresa, pertenece exclusivamente a las mujeres. En todas las operaciones mágicas precisa observar el estado de los astros, pues se pretende que tal planta ha caído en suerte a tal astro, e igualmente atribuyen cada animal y mineral a un astro determinado. Asimismo, en su opinión, las prácticas ejercitadas por los hechiceros son una forma de culto impartido a tal astro, el cual, complacido en esa práctica y esas palabras o esa fumigación, obra en nuestro favor lo que necesitamos.

Tras esta observación preliminar, que podrás comprobar leyendo sus libros, que ahora tenemos en nuestras manos y te he dado a conocer, atiende a lo que voy a decirte: Lo que constituye la finalidad y, por así decir, el centro de la Ley, era la destrucción de la idolatría, sin dejar rastro, y que nadie imaginara podía ejercer cualquier astro influjo, nocivo o bienhechor, sobre nada atinente a la persona humana, creencia que, al parecer, provocó la astrolatría. En consecuencia, todo hechicero debía necesariamente ser condenado a la pena capital, porque el mago está consagrado, sin género de duda, a la idolatría, aun cuando siga caminos especiales y extraños, distintos de los habituales en la masa, con respecto al culto de los dioses falsos. Ahora bien, debido a que en todas esas operaciones mágicas, o al menos en su mayoría, se ha señalado como requisito principal sean realizadas por mujeres, se dice: *«No dejarás con vida a la hechicera»* (Ex 22[17]). De todos modos, en atención a esa compasión natural que coarta a los hombres para dar muerte a las mujeres, se dice textualmente, hablando de la idolatría: *«un hombre o una mujer»* (Dt 17[2]), y se reiteran los términos *«ese hombre o esa mujer»* (*ibíd.* v. 5), expresión que no se emplea ni para la profanación del sábado, ni a propósito de ningun otro mandamiento. La razón es la profunda compasión que por ley natural inspiran las mujeres. Tal eficacia atribuían los magos a su arte, que pretendían, me-

diante sus operaciones, poder expulsar de sus comarcas a los animales peligrosos, tales como leones, serpientes, etc. Se arrogaban asimismo, por arte de su magia, la facultad de garantizar la absoluta inmunidad de las plantas, y disponían otrosí de procedimientos encaminados a impedir la caída del granizo, y otros que, a su juicio, mataban los gusanos en las viñas, para evitar su destrucción. Los Sabienos, en el libro de la *Agricultura Nabatea,* se extienden en largas disquisiciones sobre el particular, valiéndose de las usanzas *amorreas,* de que ya hemos hablado. Pretendían asimismo conocer operaciones para impedir la caída de las hojas y los frutos de los árboles. A causa de estas supersticiones, muy difundidas entonces, se proclama, entre otras cosas, en las *palabras de la alianza* (Dt 28[69]), que el culto de los falsos dioses y estas operaciones mágicas supuestamente eficaces para conjurar esos peligros se convertirían más bien en origen de dichos males. Se dice, p. e.: *«Lanzaré contra vosotros fieras que devoren a vuestros hijos»* (Lv 26[22]); *«Mandaré contra ellos los dientes de las fieras y el veneno de los reptiles que se arrastran por el polvo»* (Dt 32[24]); *«Todos los árboles y todos los frutos de tu suelo los roerá la langosta»* (*ibíd.* 28[42]); *«Plantarás viñas y las labrarás, pero no beberás su vino, ni vendimiarás nada, porque se lo comerá el gusano»* (*ibídem* v. 39); *«Tendrás en todo tu término olivos, pero no te ungirás con su aceite, porque la aceituna se caerá»* (*ibíd.* v. 40). En suma, a la vista de todos los artificios inventados por los adoradores de los dioses falsos, para perpetuar su culto, persuadiendo a los hombres que, por tales medios, se llega a conjurar ciertas calamidades y conseguir ventajas, las *palabras de la Alianza* declaran que a causa del culto a tales dioses faltarán esas ventajas y sobrevendrán esas desgracias. Ahora comprenderás, oh lector, por qué ha insistido la Escritura en esas maldiciones y bendiciones tan concretas, contenidas en dichas *palabras de la Alianza,* destacándolas sobre las otras, y podrás apreciar su utilidad.

Para apartarnos de todas las operaciones mágicas, se nos impuso la prohibición de practicar cualquiera de las costumbres idolátricas, incluso las referentes a usos agrícolas o pastorales y otras semejantes; quiero referirme a todo aquello que, a su juicio, es útil y que ellos piensan ser consecuencia de ciertas fuerzas ocultas, sin que en nada intervenga el estudio de la Física. A eso se refiere el texto escriturario: *«No imitéis las costumbres de las gentes,* etc.» (Lv 20[23]), y es lo que llaman los Doctores «usos de los amorreos». Son sencillamente las derivaciones de ciertas prácticas de los magos, puesto que no se trata de cosas deducidas del razonamiento físico y llevan a las prácticas de la magia, que, basándose necesariamente en la Astrología, terminan por glorificar los astros y promover su culto. Los Doctores dicen expresamente: «Todo aquello que se practica como remedio médico no se considera como "uso de los amorreos"», es decir, que todo lo que impone el estudio de la Física está permitido; pero las otras

prácticas están prohibidas. Por tal motivo, después de haber dicho: «El árbol cuyos frutos caen, se le carga de piedras, y se le marca con greda roja», se opone a esa práctica la objeción siguiente: «Se le carga de piedras con objeto de que su savia disminuya; pero ¿por qué tintarle de rojo, etc.?» Dedúcese claramente no debería marcarse de rojo o efectuar cualquier otra manipulación semejante desprovista de razón, porque serían usos amorreos. Igualmente, a propósito del «feto de los animales sagrados, que debe enterrarse», se dispone: «No está permitido colgarlo de un árbol, ni enterrarlo en una encrucijada, porque son usos amorreos.» De ahí pueden inferirse otros casos similares. No te extrañarán ciertas cosas que estaban permitidas, como, p. e., el clavo del ahorcado o el diente del zorro, porque en aquellos tiempos se consideraba esos objetos como fruto de la experiencia. Entraba, por consiguiente, en la categoría de medicamentos, al igual que entre nosotros se suspende una peonia sobre el epiléptico, o se utiliza la canina contra la hinchazón de garganta, o fumigaciones de vinagre o marcasita contra los tumores de los tendones. Todos estos remedios, controlados por la experiencia, pueden emplearse y se inscriben en la categoría de los medicamentos, con el mismo título que los purgantes. Debes penetrarte bien, oh lector, de las notables observaciones que acabo de hacerte y conservarlas en tu memoria, porque: *«serán corona de gloria en tu cabeza y collar en tu cuello»* (Pr 1^{9}).

En cuanto a la prohibición de rasurarse los ángulos del cabello y barba, ya expusimos en nuestra gran obra *Mišnè^h Tôrā^h*, era una costumbre de los sacerdotes idólatras. Por idéntica razón se prohibieron los tejidos heterogéneos porque era usanza de esos sacerdotes la amalgama en las telas que les servían de indumentaria, de materias vegetales y animales, así como llevar en mano un sello fabricado de algún mineral. Podrás encontrar todo eso textualmente en sus escritos.

Asimismo por idéntico motivo se estatuye: *«No llevará la mujer vestidos de hombre, ni el hombre vestidos de mujer»* (Dt 22^{5}). Lo puedes ver en el libro de *Tomtom,* el cual prescribe que, al presentarse un hombre ante el planeta Venus, ha de hacerlo trajeado con indumentaria femenina abigarrada, y que una mujer se revista de coraza y armas guerreras al personarse delante de Marte. Tal interdicción tiene, a mi juicio, otra razón más: que semejante acción excita las pasiones e impele a toda clase de liviandades.

En cuanto a la prohibición de obtener algún provecho de los ídolos, la razón es obvia: apoderándose de ellos para romperlos, podrían conservarse y convertirse en una trampa. Incluso rotos y fundidos, o vendidos a un pagano, estaría prohibido hacer uso del dinero granjeado. Y es que el vulgo con frecuencia en las cosas accidentales ve causas esenciales. Así, por ejemplo, no es raro encuentres quien asegure que desde su residencia en tal casa o desde que compró tal acémila o tal mueble, se ha enriqueci-

do y conseguido una gran fortuna, y que esos objetos fueron para él motivo de bendición. Podría, pues, darse el caso de que una persona, en el comercio, por puro azar, hubiese logrado bienestar o lucrado mucho dinero con dicho precio, viera en ello una *causa,* imaginando que la bendición achacada al precio de venta de esa estatua ha surtido tal efecto. En consecuencia, creería algo que la Ley entera pugna por combatir, como se deduce de los textos del Pentateuco. Por la misma razón está vedado beneficiarse con los ornamentos que revisten un objeto cultual, al igual que con las ofrendas o vasos idolátricos, a fin de que seamos preservados de esa errónea opinión, porque en aquellos tiempos la creencia en los astros estaba muy arraigada, se admitía tuvieran poder para dar vida o muerte, y que de ellos procedía todo bien y todo mal. Por eso la Ley, con el fin de eliminar tal convencimiento, empleó los símbolos de la Alianza, los testigos, los vehementes encarecimientos e imprecaciones de que hemos hablado. Dios nos ha advertido no tomar nada perteneciente a los ídolos, ni sacar de ellos provecho ninguno, manifestándonos que si la más mínima parte del precio recabado se juntara con la hacienda de una persona, acarrearía su ruina. Tal es el sentido de estas palabras: *«Y no has de introducir en tu casa abominación, para no hacerte, como ello es, anatema,* etc.» (Dt 7[26]); *a fortiori* se excluye la creencia de una posible bendición. Por tanto, si examinamos detalladamente los preceptos relacionados con la idolatría, verás que evidentemente tienen como razón erradicar esas perniciosas opiniones y llevar por otros derroteros nuestro pensamiento.

Asimismo debemos prevenir que los forjadores de esas falsas teorías carentes de fundamento y utilidad intentan introducirlas y afianzarlas, difundiendo entre las gentes que quien no realice tal acto tendente a la perpetuación de esa creencia se verá fulminado por tal o cual desgracia. Esto puede sobrevenir casualmente, cualquier día, a un individuo, por lo cual estará dispuesto a realizar ese acto y aceptará la creencia en cuestión. Sabida es la propensión general en la naturaleza humana a sentir el temor más angustioso, el terror más violento ante la pérdida de bienes e hijos. Por eso en aquellos tiempos los adoradores del fuego proclaman que quien no hiciera *pasar por el fuego a su hijo o hija* [(63)] los vería morir. Esta absurda creencia dio por resultado indubitable que cada cual se apresurara a cumplimentar el acto requerido, movido por la honda conmiseración que experimentaba respecto a la suerte de sus hijos, tanto más que significaba poca cosa y era muy sencillo, pues lo único que se les pedía era *pasarlos por el fuego* [(64)]. Añadamos que el cuidado de los niños está confiado a

---

[63] *Vid.* Dt 18[10].

[64] «Según M., el culto de Moloc consistía, no precisamente en quemar a los niños, sino en hacerlos pasar entre dos fuegos, como ceremonia de lustración; *vid.* su comentario a la *Mišná,* IV parte, tr. *Sanhedrín,* cap. 7, § 3, y *Mišnèh Tôrá,* lib. I, tr. *Idolatría,* cap. 6, § 3. La interpretación de M. concuerda con la del

las mujeres, y es notoria la facilidad con que éstas se dejan impresionar, y cuánta es, en general, su flaqueza de entendimiento. Por eso la Ley se ha pronunciado fuertemente contra ese acto y lo ha impugnado con mayor energía que las demás formas de idolatría, declarando: «... *por haber manchado mi santuario y profanado mi santo nombre*» (Lv 20^{3}). Asimismo, el verídico profeta notifica en nombre de Dios que, aun cuando al cumplir ese rito crean prolongar la vida de sus hijos, Dios destruirá a quienes así proceden y aniquilará su linaje: «*Yo me volveré contra él y contra su parentela,* etc.» (*ibíd.* v. 5). Has de saber que hasta el día de hoy se han conservado vestigios de ese acto, tan propagado por el mundo. Puedes ver a las parteras tomar a los recién nacidos, en pañales, y agitarlos sobre el incienso, por encima del fuego. Es indudablemente una manera de *hacerlos pasar por el fuego,* práctica prohibida. Ves, por consiguiente, con qué malicia han procedido los forjadores de esa teoría, perpetuándola mediante una quimera, de modo que no obstante la oposición marcada por la Ley, al cabo de miles de años todavía quedan huellas.

De análoga manera han obrado los adeptos de la idolatría con respecto a las haciendas, prescribiendo la consagración a los fines de su culto tal árbol, como es la *'ăšērāʰ*, tomando sus frutos, en parte destinados a ofrendas, y el resto consumido en el templo idolátrico, como lo han expuesto en los ritos de la *'ăšērāʰ*. Semejantes prescripciones han dictado con respecto a los primeros frutos comestibles de cualquier árbol, es decir, emplear una parte como ofrendas y consumir lo restante en los templos de los ídolos. También han difundido la creencia de que todo árbol cuyas primicias no hubieran sido empleadas para tal objeto se secaría o perdería sus frutos, o menguaría su producción, o le alcanzaría cualquier otro contratiempo, lo mismo que han propagado la idea de que todo niño no pasado por el fuego moriría. En consecuencia, los hombres, temiendo por sus bienes, se apresuraban a obrar de esa manera. Pero la Ley se alzó contra semejante idea. Y Dios ordenó quemar todo cuanto el árbol frutal produjera en el espacio de tres años, habida cuenta de que los hay que traen fruto cada año, otros tardan dos en principiar a criar sus frutos, y algunos, en fin, solamente los producen al cabo de tres. Esto sucede principalmente cuando se *planta,* como es uso común, según una de las tres maneras corrientes, a saber: transplante, amugronamiento e injerto. No se ha previsto el caso de *siembra* de un hueso o un pepino, porque las prescripciones legales se limitan a los casos más frecuentes y la plantación en

---

Talmud, tr. *Sanhedrín,* fol. 64 b. No obstante, hay rabinos que afirman se quemaba a los niños arrojándolos en brazos de una estatua de bronce enrojecida por el fuego» (Mk).

En general las versiones, desde la Septuaginta y la Vg dan el sentido de «ofrecer, entregar», y alguna rara vez «inmolar, sacrificar», y sobre todo «pasar por el fuego». Es de advertir que si bien generalmente se trataba de un niño o niña, a veces se admitía una víctima substitutiva. *Vid.* Lv 18^{21}, 20^{2-4}, I R 11^{5-33}, II R 16^{3}, 23^{10-13} y Jr 7^{31}.

Palestina da sus primeros frutos, a más tardar, a los tres años. Por tanto, Dios nos ha prometido que, como consecuencia de la pérdida y corrupción de ese primer fruto, el árbol aumentaría su producción, según se dijo: *«Y el árbol aumentará vuestras utilidades, y nos ha ordenado consumir el fruto cuatroañero ante el Señor»,* en oposición a la costumbre de comer las primicias en el templo idolátrico, según dejamos dicho.

Los antiguos paganos cuentan asimismo, en la *Agricultura Nabatea,* que se condenaba a la putrefacción ciertas substancias que enumeran al observar la entrada del Sol en determinadas señales de la eclíptica, o entregándose a numerosas operaciones mágicas. Pretendían que a cada cual incumbía efectuar esos preparativos y que siempre al plantar un árbol frutal se debía esparcir, alrededor o en el sitio que había de ocupar, una mezcla de esa amalgama putrefacta; con esta medida el árbol pujaría sin tardanza y produciría frutos en un plazo mucho más corto de lo usual. Es —aseguran— un procedimiento maravilloso, del orden talismánico y uno de los más eficaces de la magia para apresurar la producción de los frutos en todo el ámbito frugífero. Ya te he indicado con qué horror ha mirado siempre la Tôrá esas operaciones mágicas; por eso vedó todo aquello que los árboles frutales producen al término de tres años, a partir de su plantación. No es preciso, por tanto, acelerar la producción, como pretenden, porque en Siria la mayoría de los frutales, siguiendo su curso natural, producen perfectamente su cosecha a los tres años, sin necesidad de recurrir a esa decantada operación mágica que emplean. Penétrate bien asimismo de esa notable observación.

Otra opinión muy difundida en aquellos tiempos, y que los Sabienos han perpetuado es que, con respecto al injerto de los árboles de diferentes especies, pretendían que, operando bajo el influjo de tal constelación, efectuando tal fumigación y pronunciando la adecuada invocación en el momento del injerto, el producto del mismo sería de múltiple utilidad. Lo más sorprendente al respecto es lo que se dice al principio de la *Agricultura...*, acerca del injerto del olivo en el limonero. Por mi parte, no dudo que el *Libro de los medicamentos,* suprimido por Ezequías, incluyera cosas semejantes. Enseñan, otrosí, que si se desea injertar una especie en otra, es preciso que una joven, empuñando la rama que se quiere injertar, se entregue a un hombre de la manera vergonzosa que se describe, y que en el momento de realizar ese acto, la mujer injerte la rama en el árbol. Esta costumbre indudablemente estaba muy extendida, al extremo de que todos obraban así, tanto más que en ella se juntaban el deleite amoroso con el acrecentamiento de los beneficios. Por esa razón se prohibió la mezcla de dos especies, es decir, el injerto de un árbol en otro específicamente distinto, a fin de alejarnos de todo cuanto puede inducir a la idolatría y de tales amores abominables y contra natura. A causa del injerto se prohíbe

juntar dos especies de plantas cualesquiera y hasta aproximarlas. Si sopesas lo que la tradición talmúdica dispone en relación con este mandamiento, hallarás que, según la Ley escrita, el injerto es siempre punible con castigo corporal, dado que su prohibición es lo que se intenta, mientras que las mezclas de simientes heterogéneas, es decir, su aproximación, solamente están vedadas en Tierra Santa.

También se dice expresamente en esa *Agricultura*... que era costumbre sembrar juntas la cebada y la viña, porque se creía era el único medio de beneficiar ésta. Por tal motivo la Ley prohibió la mezcla de la viña, ordenando quemarlo todo, porque las *costumbres paganas,* a las que se atribuían ocultas propiedades, estaban prohibidas, incluso carentes de huellas idolátricas, como expusimos a propósito de este pasaje de los Doctores: «No está permitido colgarlo de un árbol, etc.» Todas esas prácticas, denominadas *usos de los amorreos,* fueron prohibidas porque inducían a la idolatría. Si examinas sus costumbres referentes a la agricultura, hallarás que en tal cultivo se dirigen hacia tales estrellas, y en tal otro, hacia las dos lumbreras. Con frecuencia fijan para las sementeras el momento de los ascendentes (de ciertas constelaciones), efectúan fumigaciones, y el que planta o siembra se pasea en círculo; algunos piensan que deben dar cinco vueltas, por los cinco planetas; otros creen que siete, por dichos cinco planetas y las dos lumbreras. Pretenden hay en todo eso virtudes particulares, de gran utilidad para la agricultura, con el fin de atraer a los hombres al culto de los astros. Por tal motivo se han prohibido todas las costumbres paganas en general, según se dice: *«No imitéis las costumbres de las gentes,* etc.» (Lv 20[23]), y aquello que era muy conocido y propagado, o que expresamente se designaba como una forma de culto idolátrico, fue objeto de especial interdicción, como, p. e., las primicias de los árboles, la mezcla de semillas heterogéneas y la de la viña. Sorprendente es la opinión de R. Yošîyāʰ, relativa a la mezcla de la viña, admitida como decisión doctrinal, a saber: «que solamente habría culpabilidad si se ha sembrado, de un solo golpe, trigo, cebada y pepitas de racimos». Sin duda, habría leído en algún sitio que ese sistema tenía su origen en los *usos de los amorreos.*

Queda, pues, aclarado y fuera de duda que los tejidos de materias heterogéneas, las primicias de los árboles y la promiscuidad de simientes diversas únicamente eran objeto de prohibición a causa del paganismo, y que tales costumbres gentiles fueron prohibidas porque arrastran a la idolatría, según hemos expuesto.

Capítulo 38

[*Tercera clase: Preceptos sobre costumbres sociales*]

Los preceptos a los que se contrae la tercera clase son los enumerados en el tratado *Dēʻôt* («Normas éticas»). Su utilidad es obvia y manifiesta, puesto que generalmente se refieren a las costumbres cuya finalidad es el mejoramiento de las relaciones sociales, lo cual es de tal evidencia que no necesito insistir. Importa saber que existen también ciertos preceptos que, aun encaminados a depurar las costumbres, prescriben actos sin objetivo aparente, que podrían tomarse como simples «caprichos de la Ley». Los expondremos por separado, cada uno en su lugar respectivo; pero los consignados en dicho tratado *Dēʻôt* aparecen expresamente como ordenados a esas nobles costumbres sociales.

Capítulo 39

[*Cuarta clase: Preceptos en orden a la beneficiencia; sus diversas formas*]

Los mandamientos comprendidos en la clase cuarta son los que citamos en el libro *Zᵉrāʻîm* («Semillas») de nuestra obra, a excepción de las *semillas heterogéneas,* así como también las referentes a evaluaciones y las mencionadas en el tratado *Mahwèʰ wᵉ-lôwèʰ* («Prestador y prestatario») y el *ʻǍbādîm* («Esclavos»). Si examinas uno por uno todos esos mandamientos, los encontrarás de evidente utilidad en orden a los sentimientos de compasión hacia los desgraciados y prestación de toda clase de ayudas a los indigentes, no oprimir al necesitado, y no afligir a quienes se hallan en situación crítica.

El deber de *dar a los pobres* es cosa que se explica por sí misma. El motivo de las *segregaciones* (para los sacerdotes) y los *diezmos* está igualmente aclarado: *«Allá vendrá el levita, que no tiene parte ni heredad contigo»* (Dt 14[29]), y ya sabes la razón: para que esa tribu pudiera íntegramente consagrarse al culto y al estudio de la Ley, no tuviera precisión de ocuparse en el laboreo y recolección y fuera para Dios sólo, según se previene: *«Ellos enseñarán Tus juicios a Jacob y Tu Ley a Israel»* (*ibíd.* 33[10]). En diversos pasajes del Pentateuco encontrarás palabras como éstas: *el levita, el extranjero, el huérfano* y *la viuda;* porque el levita, careciendo de posesiones, figura siempre en el número de los pobres. En cuanto al *segundo diezmo,* solamente se

ha ordenado gastarlo en comidas dentro de Jerusalén [65], lo cual implicaba necesariamente su distribución en limosnas, porque como únicamente podía emplearse de esta forma, resultaba fácil a cada uno su distribución en pequeñas dosis. Asimismo, la reunión en un solo lugar debía igualmente traer como consecuencia anudar relaciones surgidas de fraternidad y amor entre los hombres.

En cuanto a las prescripciones relativas al fruto del cuarto año, por su conexión con lo concerniente a las primicias, se refiere a una usanza idólatra, como dejamos dicho, y, por ende, se inscribe en la categoría de las disposiciones atinentes a la segregación sobre los productos de la tierra y la masa de pan, a los primeros frutos maduros y a las primicias del vellón, dado que las primicias en general están consagradas a Dios, a fin de robustecer en nosotros la generosidad y poner coto a la intemperancia y la codicia. Por idéntica razón recibe el sacerdote la *espalda,* la *papada* y el *estómago* [66], porque las papadas constituyen una de las principales partes del cuerpo del animal; el espaldar —se entiende el de la derecha— es la primera de las porciones que se separan del cuerpo, y el estómago es el principio de los intestinos.

En la *lectura* que debe acompañar a la presentación de las primicias [67] hay asimismo una atestación de humildad, y la efectúa el mismo que porta el cesto sobre sus hombros [68]. Exprésase en ella el agradecimiento por la bondad de Dios y sus beneficios, para que sepa el hombre que es un deber religioso que le incumbe, cuando goza de bienestar, recordar sus momentos de apuro. La Ley insiste con frecuencia sobre ese extremo: *«Acuérdate de que siervo fuiste,* etc.» (Dt 5^{15}, 16^{12}), porque se recelaba de los hábitos tan corrientes en todos aquellos que se han criado en la holgura, como son la suficiencia, vanidad, negligencia de los verdaderos principios: *«No sea que cuando comas y te hartes,* etc., *te ensoberbezcas en tu corazón»* (*ibídem* $8^{12\text{-}14}$); *«Engordó el Jesurún y recalcitró»* (*ibíd.* 32^{15}). Ante ese temor, se ha ordenado efectuar la *lectura de las primicias* cada año ante Dios y en presencia de Su Majestad. Ya sabes que la Ley recomienda con energía acordarse de las plagas que se abatieron sobre los egipcios: *«Para que así te acuerdes toda tu vida del día en que saliste,* etc.» (*ibíd.* 16^{3}); *«Para que cuentes a tus hijos»* (Ex 10^{2}). Había poderosas razones para proceder así, pues se trata de sucesos que confirman la verdad de la profecía, como también la doctrina de la recompensa. Por eso, todo mandato que sirve como recordatorio de un milagro, o para perpetuar tal creencia, es de notorio provecho. A propósito del primogénito de hombres y animales, se

---

65 *Vid.* Dt $14^{22\text{-}29}$; *item Mišná,* I parte, tr. *Ma'ăšēr šᵉnî,* caps. 1 a 3.
66 *Vid.* Dt 18^{3}.
67 *Vid.* Dt $26^{3\text{-}10}$.
68 *Vid. Mišná,* I parte, tr. *Bikkûrîm,* cap. 3, § 4.

dice expresamente: *«Como el faraón se obstinaba en no dejarnos salir,* etc., *yo sacrifico a Yhwh»* (Ex 13[15]). La razón de mencionar particularmente el buey, ganado menor y asno, es bien patente: son animales domésticos, que se crían y se encuentran en la mayoría de los lugares, especialmente en Siria, y sobre todo entre nosotros, los israelitas, que fuimos pastores, desde el padre hasta el abuelo: *«Nosotros, tus siervos, somos ganaderos»* (Gn 47[3]). En cambio, los caballos y camellos no suelen hallarse entre los pastores, ni aparecen en todas partes; p. e., si lees la expedición de Madián, no encontrarás mención, en cuestión de animales, sino del buey, ganado menor y asno. En efecto, éste es necesario a toda clase de hombres, y de modo especial a quienes se dedican a los trabajos del campo: *«Estoy en posesión de bueyes y asnos»* (Gn 32[6]), en tanto que los camellos y caballos solamente hacen acto de presencia entre determinadas gentes y en ciertas localidades. En cuanto a la prescripción de desnucar al primogénito del asno (Ex 13[13]), la razón es que daría lugar forzosamente a rescatarlo, por lo cual se dijo: «La disposición que ordena rescatarlo tiene preferencia sobre la que manda desnucarlo.»

Las diversas ordenanzas que hemos citado en el tratado *Šᵉmiṭṭāʰ wᵉ-yôbēl* («El año sabático y el jubileo») tienen como finalidad, ora mover a compasión y generosidad hacia los hombres, conforme está escrito: *«Que coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo coman las bestias del campo»* (Éxodo 23[11]), y procurar que la tierra sea más fértil, mejorándose con el reposo, ora inspirar benignidad hacia los esclavos y los menesterosos, refiriéndonos a la condonación de las deudas y manumisión de los esclavos (hebreos), ora, en fin, proveer a perpetuidad de las cosas precisas para vivir, haciendo del suelo un fondo inalienable, de manera que no pueda ser enajenado de un modo absoluto: *«Las tierras no se venderán a perpetuidad»* (Levítico 25[23]), y, por consiguiente, la hacienda de un hombre debe quedar como fondo reservado para él y sus herederos, y solamente puede gozar de ella a título de usufructo. Así hemos causificado todo el contenido de *Zᵉrāʿîm,* de nuestra obra, a excepción de las mezclas de animales heterogéneos, cuya razón se expondrá después.

Los mandamientos enumerados en el tratado *ʿĂrākîm wᵉ-ḥărāmîm* («Evaluaciones y consagraciones») tienen asimismo como objetivo las donaciones. Las hay que pertenecen a los sacerdotes, otras están destinadas a la reparación del templo. Con ello, el hombre se acostumbra a ser generoso y a menospreciar los bienes de fortuna y no ser avaro cuando se trata de Dios; la mayor parte de los males que perturban a las sociedades humanas proceden de la sed de riquezas, deseo de aumentarlas y codicia de lucro. Asimismo, todos los mandamientos referidos en el tratado *Malwèʰ wᵉ-lôwèʰ* («Prestador y prestatario»), si los examinas uno por uno, comprobarás que respiran bene-

volencia, compasión y clemencia para con los desgraciados; está prohibido privarlos de un objeto útil, necesario para su subsistencia, ej.: *«No tomarás en prenda las dos piedras de una muela, ni la piedra de encima»* (Deuteronomio 24[6]).

Otrosí, los preceptos de que hicimos mérito en el tratado *'Ăbādîm* («Esclavos») están henchidos de piedad y benevolencia para con los desgraciados. Destácase por su gran humanidad el caso del esclavo camameo libertado, cuando se le hubiera privado de alguno de sus miembros, para que su servidumbre no se vea agrabada con una mutilación, aun cuando únicamente se le haya hecho perder un diente, y *a fortiori* si se le ha producido cualquier clase de herida. En otro orden, tampoco se permite al amo golpearle, sino con el látigo, la vara u objetos similares, como expusimos en el *Mišnè*[h] *Tôrā*[h], e incluso si le golpeare al extremo de ocasionarle la muerte, incurrirá en la pena capital, como si se tratara de cualquier otro hombre. Las palabras: *«No entregarás a su amo un esclavo huido»* (Dt 23[15]), amén del precepto de la compasión, contienen otro de gran utilidad, cual es que debemos generosamente proteger a quien implore nuestra protección, defenderle y no entregarle a aquél de quien va huyendo; no basta con que le otorgues simple amparo, sino que te incumbe la obligación de proveer a sus necesidades y bienestar, y no debes, ni aun de palabra, apesadumbrarle. Eso significa lo que Dios dice: *«Tenlo contigo en medio de tu tierra..., en una de tus ciudades, en el lugar que él elija, donde bien le viniere, sin causarle molestias»* (*ibíd.* v. 15). Si tal obligación se nos impone con respecto al más bajo y vil de la escala humana, como es el esclavo, ¿qué será cuando una persona de alta categoría implora tu protección?, ¿qué no deberás hacer en su favor? Mas también, como contrapartida, al criminal, al impío que implore nuestra protección, deberá negarse salvaguardia y compasión, no aliviándole en modo alguno el dolor que se haya merecido, aunque se sitúe bajo la égida del más ilustre y eminente personaje. Es lo que la Escritura atesta con estas palabras: *«De mi altar mismo le arrancarás para darle muerte»* (Éxodo 21[14]), porque, aun cuando el tal se haya puesto bajo la tutela divina, refugiándose al amparo de algún objeto consagrado a Su nombre, Dios no le protege, antes al contrario ordena sea entregado a quien es dueño de reivindicar justicia y del cual huyó. Con mayor razón todavía, el susodicho que impetre socorro de un hombre no deberá encontrar en él protección ni piedad, puesto que la compasión para con los impíos y criminales implica inhumanidad con respecto a todo el mundo. Ésas son a buen seguro las costumbres equitativas que deben contarse entre los *estatutos* u *ordenamientos* justos, en nada semejantes a las usanzas de los paganos, quienes consideraban como

virtudes encomiables ser orgulloso y ponerse de parte del último que llega, opresor u oprimido, según se ve en todos sus cuentos y poesías [69]. En suma, todos los mandamientos pertenecientes a esta clase son de manifiesta motivación y patente utilidad.

Capítulo 40

[*Quinta clase: Daños y perjuicios; deberes y responsabilidades*]

Los ordenamientos incluidos en la 5.ª clase quedaron catalogados en el libro *N^ezîqîm* («Daños»); todos ellos se orientan a eliminar las injusticias e impedir se causen daños a nadie. A fin de conseguirlo, se responsabiliza al hombre de todo perjuicio proveniente de sus bienes u originado por obra suya, siempre que le haya sido posible evitarlo y tomar precauciones para no ocasionar daño. Por tal motivo somos garantes de los detrimentos provocados por nuestras bestias, para que las vigilemos, así como de los originados por el fuego o una fosa que sean obra del hombre y puedan ser puestos a buen recaudo y vigilancia para que no den lugar a ningún daño. Sin embargo, estas disposiciones nos obligan a una cierta equidad, sobre la cual me interesa llamar la atención; así, no hay responsabilidad para el diente o el pie en la vía pública, por ser cosas contra las que no cabe precaución, aparte de que es raro se ocasione un daño en semejante lugar. Quien deposita un objeto en la vía pública es responsable ante sí mismo, exponiéndose a la pérdida de él; por tanto, no hay responsabilidad del diente y pie sino en la propiedad del que sufre el perjuicio. En cambio, en los daños ocasionados por el cuerno o cosa semejante, que se puedan prevenir en todo lugar, y contra los cuales no sea hacedero a los viandantes precaucionarse, están sometidos en cualquier paraje a la misma ley. Cabe aquí, no obstante, la distinción entre el animal dócil y el notoriamente peligroso. Si se trata de un hecho excepcional, la responsabilidad será únicamente de la mitad del perjuicio; pero si la bestia causante del desaguisado está manifiestamente habituada, la responsabilidad será total.

El precio de un esclavo, en general, está fijado en la mitad del estatuido comúnmente para un hombre libre, pues verás que para las

[69] La hospitalidad era una de las principales virtudes de los antiguos árabes. Cfr. *ítem* Gn, cap. 19, historia de Lot.

evaluaciones de los hombres, el máximo es de sesenta siclos [70], en tanto que el valor medio de un esclavo es de *treinta siclos de plata* (Exodo 21^{32}). Si se ha ordenado dar muerte al animal que haya matado a un hombre [71], no es con fines de sanción —opinión absurda, que nos atribuyen los herejes—, sino para castigar a su dueño. Por lo mismo, se veda sacar provecho de la carne del animal, a fin de que su amo tenga cuidado, sabiendo que si la bestia causa la muerte de un niño o persona mayor, libre o esclava, perderá inexorablemente su valor, y que, tratándose de un semoviente de reconocida peligrosidad, se verá obligado, por añadidura, a satisfacer una multa, que se incrementará a la pérdida del valor de aquél. Por idéntica razón se debe dar muerte al animal que ha servido para la bestialidad [72], a fin de que el propietario lo cuide y vigile como a su propia familia, para no perderlo. En efecto, los hombres se preocupan de sus bienes tanto como de sus personas, y hasta hay quienes los superponen, si bien la mayoría equipara los unos a las otras: *«para caer sobre nosotros y hacernos esclavos, con nuestros asnos»* (Gn 43^{18}).

También va incluida en esta clase la muerte de un *perseguidor*, recomendación —me refiero a la muerte infligida al que planea un crimen antes de ejecutarlo— que únicamente se aplica en estos dos casos: cuando uno persigue a alguien para darle muerte, o cuando acusa a determinada persona para atentar contra su pudor, porque son delitos irreparables una vez perpetrados. En cuanto a las demás transgresiones que implican pena capital, como son la idolatría y la profanación del Sábado, no ocasiona ningún perjuicio a los demás, ni rebasan la esfera de las ideas, por lo cual no se impone la pena de muerte por la simple voluntad, sino por el hecho realizado.

Como es sabido, el deseo está vedado porque desemboca en la codicia, y ésta, a su vez, en la rapiña; así lo han expuesto los Doctores.

La obligación de restituir un objeto perdido se explica por sí misma. Aparte de ser una excelente virtud, que beneficia a la sociedad, implica recíproca utilidad: si tú no devuelves lo que otro perdió, tampoco te devolverán lo que tú hayas perdido, lo mismo que quien

---

[70] Munk comenta: «El autor ha cometido aquí una equivocación muy grave, por lo cual su razonamiento se cae por su base, porque el texto de Lv 27^{3} dice expresamente que quien ha formulado voto de pagar el valor de un hombre de 25 a 60 años abone *50 siclos*, como el propio M. reitera en su *Mišnèʰ Tôrāʰ*, tr. *ʿĂrākîm*, cap. 1, § 3. Es de advertir que Menahem, rey de Israel, cuando la invasión de Ful, rey de Asiria, rescató igualmente su ejército *a 50 siclos de plata por hombre* (II R 15^{20}). En verdad, parece increíble haya podido cometer aquí M. un error semejante, por simple inadvertencia» (Mk). Pero cabe también atribuirlo a un error de amanuense, de los que largamente se serviría, como hombre de alta posición, médico de la Casa Real.

[71] *Vid.* Ex 21^{28-29}.

[72] *Vid.* Lv 20^{15-16}.

no honra a su padre no será honrado por su hijo. Hay muchos casos pariguales.

Si aquel que comete un homicidio involuntario es condenado al destierro [73], es para calmar el espíritu del *vengador de la sangre,* substrayendo de su vista al autor del desmán. Su repatriación va ligada a la muerte del personaje de máxima categoría y más estimado en Israel, acontecimiento que debe apaciguar al infortunado paciente del muerto. Es condición humana que quien ha sido víctima de una desgracia encuentre consuelo en una similar o mayor, que aqueja a otro; y entre los casos de muerte que pueden acontecer, ninguno más sonado que el fallecimiento del Sumo Sacerdote.

En cuanto al precepto de *desnucar la ternera* [74], es de utilidad palmaria: es un deber que incumbe a la ciudad más próxima al cadáver de la persona asesinada, y por lo común, el asesino es uno de sus habitantes. Los ancianos de la ciudad apelan a Dios como testigo de que nada han omitido para la conservación y seguridad de los caminos y protección de los viandantes, según se explica. De consiguiente, si el tal ha sido asesinado, no es porque se hayan negligido los intereses públicos, aparte de ignorar quién le mató. Necesariamente, en la mayoría de los casos, la investigación, la salida de los ancianos, medida de las distancias y presentación de la ternera darán lugar a no pocas hablillas y conversaciones, con lo cual, divulgando el hecho, podría llegar a descubrirse al asesino, pues alguno que le conociera o hubiera oído hablar de él, o por determinadas circunstancias tuviera indicios, podría decir: El asesino es Fulano; y desde el momento en que una persona, aunque sea una mujer o incluso un esclavo, declara que tal es el asesino, no se desnuca la ternera. Ciertamente, si el asesino fuera conocido y se echara tierra al asunto, tras de haber puesto a Dios por testigo de no conocerle, se incurriría en una gran temeridad y grave pecado. En consecuencia, aun una mujer que le conociera, debe declararlo, y una vez descubierto, el objetivo se habrá logrado, pues, aun dado el caso de que el tribunal no le condenara a muerte, el soberano, que está facultado para condenar ante una probabilidad, lo haría ejecutar, y si el rey no lo hace, será el *reivindicador de la sangre* quien querrá matarle, y se valdrá de artificios para sorprenderle y quitarle de en medio. Está claro, pues, que la prescripción de desnucar la ternera tiene como objetivo el descubrimiento del asesino. Confirma esta idea el hecho de que el lugar donde se efectúa la ceremonia no deberá jamás ser labrado ni sembrado; el dueño de

---

[73] Es decir, a confinarse en alguna de las seis ciudades de refugio (cfr. Ex 21[13], Nm 35[11-28], etc.)

[74] Sobre esta ceremonia, que debían observar los ancianos de una ciudad, en cuyos alrededores se hubiera encontrado una persona asesinada, *vid.* Dt 21[1-8].

ese terreno pondrá en juego toda suerte de astucias y pesquisas para dar con el asesino, al objeto de que la ceremonia no se realice y su terreno no sufra perpetua interdicción.

Capítulo 41

[*Sexta clase: Sanciones penales; leyes diversas; cuatro tipos de transgresiones; algunas prescripciones sobre la guerra*]

Las prescripciones contenidas en la sexta clase conciernen al derecho penal. Su utilidad, en general, es notoria y de ellas nos hemos ocupado. Atiende ahora a sus detalles y manera de juzgar los casos extraordinarios que pueden presentarse.

Es un principio general que la penalidad infligida a todo aquel que cometa un crimen contra su prójimo estriba en obrar con él del mismo modo que él se ha comportado: si ha causado una lesión en el cuerpo, habrá de sufrir un detrimento corporal; si ha atentado contra la hacienda de alguien, la sanción será pecuniaria, si bien se permite al propietario mostrarse generoso y perdonar. Sólo el asesino, debido a la enormidad de su crimen, está incapacitado para conseguir el perdón, ni debe aceptarse de él ningún rescate: *«Y no puede la tierra purificarse de la sangre en ella vertida sino con la sangre de quien la derramó»* (Números 35[33]). Por eso, aun caso de que la víctima sobreviviera una hora o varios días con el uso de la palabra y pleno conocimiento, y dijese: «Quiero que mi asesino sea indultado, le he perdonado y otorgado mi gracia», no se le escuchará. Al contrario, necesariamente se impone vida por vida, en paridad niño y adulto, esclavo y hombre libre, sabio e ignorante, porque entre todos los crímenes humanos, no lo hay mayor. El que privó a alguien de un miembro, se verá privado del mismo: *«Se le hará la misma mutilación que él haya efectuado a su prójimo»* (Levítico 24[20]). No debe inquietarte que, en ese caso, solamente infligimos una pena pecuniaria, porque mi propósito en este momento es motivar los textos bíblicos y no la explicación tradicional [(75)]. Por lo de-

[75] «Según la tradición rabínica, los pasajes pentatéuticos relativos al derecho del talión no deben tomarse al pie de la letra, y el legislador solamente quiso hablar de una compensación pecuniaria. Según Josefo (*Antig.* IV, 8, 35,) dependía al menos del herido contentarse con una indemnización dineraria» (Mk). Por lo que a continuación indica: «probablemente M. se había formado acerca de esta materia una opinión que no se atrevía a manifestar más que a sus amigos, ante el temor de que fuese mal interpretada. Quizá quería dar a entender que los rabinos, por humanidad, dulcificaron la prístina ley del talión, remontando su interpretación hasta el mismo Moisés» (Mk).

más, tengo sobre la tradición en cuestión una opinión particular, que no es para expuesta sino de viva voz. Para las heridas en que era inviable una exacta paridad, se aplicaba sanción pecuniaria: *«El que le hirió será quito pagándole lo no trabajado y lo gastado en la cura»* (Ex 21[19]).

Así, pues, quien atenta contra la hacienda de alguien, satisfará una pena dineraria en cuantía exactamente similar: *«Aquél a quien los jueces* (o Dios) *condenaren, restituirá el doble a su prójimo»* (Ex 22[8]), a saber, el total de lo substraído, al que se adicionará en proporción a la fortuna del ladrón. Es de advertir que cuanto más frecuente y perpetrable sea el delito, mayor deberá ser la sanción, para que se abstenga; y cuanto más raro, menor será ésta. Por ende, la multa que abona quien roba ovejas es el doble de la que debe pagarse por otros objetos transportables, o sea el cuádruple, a condición, sin embargo, de que se haya deshecho de ellas, vendiéndolas, o las haya degollado [(76)]. En efecto, su robo es frecuente en todo tiempo porque se encuentran en los campos, donde no es tan fácil vigilarlas como las cosas que están en el interior de las poblaciones, y por eso también quienes las substraen acostumbran venderlas sin dilación, a fin de que no sean reconocidas en sus casas, o degollarlas, para eliminar todo rastro. En consecuencia, la multa para esos casos más habituales es mayor. La que ha de satisfacerse por un buey se aumenta en un tanto más, porque esta pecorea es todavía más fácil. En efecto, el ganado lanar pasta gregariamente, de manera que el pastor puede abarcarlo, y solamente de noche es factible robarlo; en cambio, los bueyes, como se advierte en el libro de la *Agricultura...*, pacen alejados unos de otros, por lo cual el boyero no puede tenerlos a su alcance, y son objeto de robo más frecuente.

Análogamente, la ley sobre los *falsos testigos* intenta se les haga exactamente lo propio que ellos han pretendido hacer: si su intención era causar una condena capital, sufrirán ésta; si su propósito era la de flagelación, serán flagelados; si se proponían se sancionara con multa, serán castigados con una similar. Con todo eso se pretende equiparar el castigo con el delito, y en ese sentido se habla de leyes *justas.*

La razón de por qué no se obliga al *salteador* a abonar nada como suplemento, a título de multa, dado que el quinto solamente es una expiación para el falso testimonio [(77)], es que el latrocinio no suele ser frecuente. El intento de robo se prodiga más: 1.º porque éste puede perpetrarse en cualquier lugar, en tanto que la depredación es difícil de llevar a cabo en el interior de las poblaciones; 2.º porque el robo puede cometerse lo

---

76 *Vid.* Ex 21[37] y II Sm 12[6].
77 *Vid.* Lv 5[24].

mismo en objetos visibles que en los rodeados de secreto y vigilancia, mientras que el latrocinio solamente es factible sobre objetos a la vista y patentes, de manera que se pueden tomar precauciones contra el salteador, ponerse en guardia y hacerle frente, lo cual no es hacedero en el caso del ladrón, y 3.º porque el bandolero es conocido, y, en consecuencia, podrá ser requerido judicialmente y es factible la devolución de lo substraído, pero el ladrón es desconocido. Por todas estas razones se condena al ladrón a una multa, en tanto que semejante punición ,no se aplica al salteador.

Observación preliminar.—Ten en cuenta que para la penalidad, sea grave y muy costosa, sea menor y tolerable, han de considerarse estas cuatro cosas: 1.ª la gravedad del delito, puesto que los actos constitutivos de un gran perjuicio llevan aparejada una pena mayor, en tanto que los causantes de un perjuicio de menor cuantía reciben más leve castigo; 2.ª la frecuencia del caso, pues aquello que se reitera debe sancionarse con una pena más fuerte, pero es suficiente una punición menor para reprimir un delito que raramente se presenta; 3.ª la fuerza de atracción, pues de aquello a que el hombre se siente arrastrado, ya sea por la pasión que le impulsa con violencia, ya por obra de la costumbre, ya, en fin, por la gran pesadumbre que experimenta en abstenerse, nada hay que pueda retraerle, como no sea el temor de un severo castigo; 4.ª la facilidad de maniobrar en secreto y con misterio, de manera que pueda pasarse inadvertido; tal acción no puede refrenarse sino por miedo a un correctivo grave y enérgico.

Tras esta observación, importa saber que la clasificación conforme a las penas mencionadas en el Pentateuco abarca cuatro categorías: 1.ª la que condena a la pena capital dictada por el tribunal; 2.ª la que motiva la *retracción,* consistente en flagelación; pero advirtiendo que el delito en cuestión es uno de los más graves [78]; 3.ª la que promueve la pena de azotes, y en la cual el pecado, lejos de reputarse como uno de los más graves, no pasa de simple transgresión, y 4.ª la que se contrae a simples prohibiciones, sin llevar consigo ni siquiera el castigo de azotes. A esta última clase pertenecen todas aquellas transgresiones en las que no se produce un acto, a excepción, sin embargo, de las siguientes: a) el *juramento en vano,* por la alta consideración y respeto debidos a la Divinidad; b) la *permutación* (de los animales designados para el sacrificio), para no sentirse movido a menosprecio de los sacrificios consagrados a Dios; c) la *maldición que se profiere contra el prójimo* invocando el nombre divino, porque, en general, se es más sensible a la imprecación que a una lesión corporal. Aparte estas excepciones, todas las transgresiones que no se manifiestan en actos

[78] «Los rabinos entienden la *retracción* en el sentido de muerte prematura, pero natural» (Mk).

solamente pueden causar un daño mínimo. Por lo demás, no hay posibilidad de precaverse, dado que tan sólo consisten en palabras, y si hubieran de castigarse, los hombres estarían constantemente bajo el peso de una sanción. Además, la *advertencia* en estos casos apenas es posible. En cuanto al número de golpes, se impone asimismo la discreción, dado que se fija el máximo, pero son indeterminados por lo que se refiere a las personas, puesto que cada individuo solamente puede ser golpeado en la medida de su resistencia; sin embargo, el máximo de azotes no rebasa los cuarenta [(79)], aun en el caso de que pudieran soportarse ciento.

Respecto a la pena capital, no la encontrarás en ninguno de los casos relativos a alimentos prohibidos, porque no se sigue un mal grave, ni se sienten los hombres atraídos con tanta apetencia como a los placeres sexuales. Por el uso de ciertos manjares se incurre en la pena de *retracción,* por ejemplo, de la sangre [(80)], que en aquellos tiempos era particularmente apetecible, practicando al par cierto rito idolátrico, como se expone en el libro de *Tomtom,* razón por la cual fue severamente prohibida. También el uso de la grasa está penado con *retracción,* por la delectación que en ella se experimenta, y por ello es objeto de particular consideración en el sacrificio, al que se ha querido honrar así. Otrosí, se impone la pena de *retracción* al que se sirve de pan leudado durante la Pascua y al que toma alimento en el día del gran ayuno. La finalidad es tanto imponernos una privación costosa, como inclinarnos a la fe, por cuanto se trata de actos encaminados a consolidar creencias básicas de la religión, cuales son la de la salida de Egipto con sus prodigios y la referente a la penitencia: *«porque en ese día se hará la expiación»* (Lv 16^{30}). Finalmente, se incide en la pena de *retracción* por haber consumido los *residuos* del sacrificio, o el sacrificio *profanado,* o participado de las cosas santas en estado de impureza, lo cual es tan punible como el ingerir grasa. La finalidad es, en definitiva, prestigiar el sacrificio, como después se dirá.

La pena capital solamente la encontrarás en los casos graves, como son el detrimento de la fe, o un delito tremendo; me refiero a la idolatría, el adulterio o el incesto, derramamiento de sangre y todo cuanto a ellos conduce, p. e.: 1.º la profanación del Sábado, penada con la muerte, porque él sirve para consolidar la creencia en la creación del mundo [(81)]; 2.º el falso profeta y el doctor recalcitrante [(82)], penados con la muerte por la gran corrupción que difunden; 3.º el que golpea o maldice a su padre o a su madre [(83)], porque demuestra enorme perversidad y mina la organiza-

---

[79] *Vid.* Dt 25^{3} y *Mišná,* IV parte, tr. *Makkôt,* cap. III, § 10-11. Cfr. *ítem* el testimonio de San Pablo, II Cor 11^{24}.

[80] *Vid.* Lv 7^{26-27} y *passim.*

[81] *Vid.* Ex 31^{13-15}.

[82] *Vid.* Dt. 18^{20} y 17^{12}.

[83] *Vid.* Ex 21^{15-17} y Lv 20^{9}.

ción familiar, fundamento del Estado; 4.º el hijo desobediente y contumaz [84], por lo que andando el tiempo pueda devenir, puesto que forzosamente acabará en asesino; 5.º el rapto de un hombre [85], porque le expone a la muerte; como igualmente, 6.º el que se va a robar con quebrantamiento, dado que se expone a asesinar, como explicaron los Doctores [86]. Los tres últimos, a saber: hijo desobediente y contumaz, raptor y vendedor de una persona, y ladrón con quebrantamiento, terminarán a buen seguro por convertirse en asesinos. Fuera de estos delitos graves, no encontrarás la pena de muerte en ningún caso. No todos los incestos son castigados con la muerte, sino solamente aquellos que son más fáciles de cometer o más ignominiosos, o hacia los cuales hay particular propensión; los que no reúnen esas condiciones son punidos con *retracción*. Análogamente, no todas las clases de idolatría acarrean la pena capital, sino solamente los actos más destacados de ese culto, como son, por ejemplo, adorar a los ídolos, profetizar en su nombre, pasar por el fuego (a los niños), practicar la evocación, la magia o la hechicería.

Está claro asimismo que, dada la necesidad perentoria de los castigos, es indispensable también la constitución de jueces, distribuidos por las ciudades. Otrosí, se impone la deposición de los testigos, y, por fin, hace falta un soberano que sea temido y respetado, capaz de ejercer toda clase de represiones, robustecer la autoridad de los jueces y, a su vez, ser por ellos robustecido.

Expuestos los motivos de todos los mandamientos, que dejamos enunciados en el libro *Šôf'ṭîm* («Jueces»), nos incumbe, de conformidad con el objetivo del presente Tratado, llamar la atención sobre ciertas disposiciones que allí se citan, singularmente las que se refieren al *doctor rebelde.* Digo, pues: Comoquiera que Dios sabía habrían de precisar las prescripciones legales, en todo tiempo y lugar, según la diversidad de países, sucesos y circunstancias, de amplificaciones y restricciones, se prohibió añadir ni quitar nada, en estos términos: *«sin añadir ni quitar nada»* (Deuteronomio 13^1, *o* 12^{32}). Porque ello podría dar lugar al deterioro de las disposiciones legales y hacer creer que no procedían de Dios. No obstante, Dios autorizó a los sabios de cada siglo, es decir, al Gran Tribunal, adoptar precauciones conducentes al robustecimiento de las prescripciones legales mediante nuevos reglamentos que impedirían su alteración y también perpetuar esas prevenciones, como dicen los Doctores: «Formad un valladar en torno a la Ley.» Igualmente fue concedido, en determinadas circunstancias o en consideración a tal eventualidad, suspender ciertas prácticas prescritas por la Ley, o permitir cosas que en ella se prohí-

---

84 *Vid.* Dt $21^{18\text{-}19}$.
85 *Vid.* Ex 21^{16} y Dt 24^7.
86 *Vid.* Ex 22^1.

ben. De todos modos, tal suspensión no habría de perpetuarse, conforme expusimos en la Introducción al *Comentario sobre la Mišná,* a propósito de la *decisión temporal.* Mediante este procedimiento, la unidad de la Ley quedaba salvaguardada, y al propio tiempo se tomaban como reglas de conducta las coyunturas del momento. Ahora bien, si se hubiera autorizado a cada uno de los Doctores entregarse a estas consideraciones parciales, el pueblo quedaba expuesto a no pocas divisiones y cismas. Por tal motivo, Dios prohibió a todos los Doctores, con la única excepción del Gran Tribunal, acometer tal intento, y preceptuó la pena de muerte para quienquiera se opusiese a ese Tribunal, porque si cualquier pensador hubiera podido insurreccionarse contra él, la finalidad perseguida habría quedado malograda, y la utilidad, aniquilada.

Importa saber asimismo que para la transgresión de las interdicciones de la Ley pueden establecerse cuatro categorías: 1.ª la que implica coacción; 2.ª la cometida por inadvertencia; 3.ª la perpetrada con premeditación, y 4.ª la cometida con insolencia. Del coaccionado se dice expresamente que no deberá ser castigado, ni le alcanza ninguna culpa. Dios dijo: *«A ella* (la joven desposada) *nada le harás, no hay en ella resto de muerte»* (Deuteronomio 22[26]). Quien delinque por inadvertencia comete un fallo, puesto que si se hubiera preocupado de no entrometerse y observarse, no habría llegado a flaquear; con todo, no debe ser castigado en modo alguno, aunque necesita una expiación, consistente en ofrecer un sacrificio. La Ley establece aquí una diferencia entre el hombre privado, el soberano, el Sumo Sacerdote y el Doctor de la Ley. Esto nos indica que quien actúa o formula una decisión doctrinal, según su saber personal, salvo si se trata del Gran Tribunal o el Sumo Sacerdote, entra en la categoría de quienes pecan con premeditación y no de quienes lo hacen por inadvertencia; por esta razón el doctor contumaz tiene pena de la vida, aun cuando haya actuado o formulado decisiones conforme a su saber personal. Solamente a los miembros del Gran Tribunal incumbe decidir según su doctrina personal; por consiguiente, si se equivocan, son considerados como incursos en el pecado de inadvertencia, de conformidad con lo dicho: *«Si fuere la asamblea toda del pueblo la que por ignorancia pecare sin darse cuenta»* (Lv 4[13]). En consonancia con este principio manifestaron los Doctores: Una doctrina errónea cuenta como pecado premeditado [(87)], lo cual significa que aquel cuya ciencia es limitada y, sin embargo, obra o emite decisiones a tenor de la misma, queda equiparado al que delinque con premeditación. En efecto, no es el caso de aquel que ingiere una porción de grasa de riñones creyendo que es grasa de cola de carnero, idéntico al de quien toma grasa de riñones con conocimiento de causa, pero ignorando esté prohibi-

[87] *Vid. Mišná,* IV parte, tr. *'Abôt,* cap. IV, § 13.

do, porque este último, aunque no se le impone más que un sacrificio (el de expiación), incurre casi en una transgresión voluntaria. De todos modos, eso es únicamente cuando se limita a cometer él solo la infracción; en cambio, quien formula decisiones (erróneas), fruto de su ignorancia, debe indudablemente ser considerado como un delincuente con premeditación, porque el texto legal tan sólo exculpa la decisión equivocada en el Gran Tribunal.

Quien delinque *con premeditación* sufrirá el castigo prescrito, sea pena capital, sea azotes o los golpes por rebeldía cuando se trate de transgresiones no punibles con azotes legales, o, en fin, una sanción pecuniaria. Si para determinadas infracciones se ha asimilado la premeditación a la inadvertencia, es porque se cometen con frecuencia y facilidad, solamente con palabras y no con actos, como, p. e., el juramento de testificación y el de depósito. Lo propio ocurre en el caso de cópula con una esclava desposada, desmán considerado como más leve, porque es más frecuente, dado que la susodicha se presta más, al no ser ni completamente esclava ni del todo libre, ni plenamente bajo la potestad del marido, como lo entiende la tradición al explicar este precepto.

Pecador *insolente* es aquel que no solamente delinque con premeditación, sino que lleva su imprudencia y audacia hasta transgredir la Ley en público. Éste no peca por simple pasión, ni porque sus costumbres depravadas le impulsen a buscar deleites que la Ley prohíbe, sino por enfrentarse con la Ley misma y ponerse en situación de rebeldía a su respecto. Por eso se dice de él: *«ultrajando a Yhwh»* (Nm 15[30]), y sin género de duda es acreedor a la muerte. Quien así obra es porque se ha formado una opinión personal, que le impulsa a resistir a la Ley. Por eso la exégesis tradicional sostiene que la Escritura se refiere aquí a la idolatría, sistema que mina la Ley por su base, puesto que jamás persona alguna rendirá culto a un astro si no le cree eterno, como hemos expuesto reiteradamente en nuestros escritos. Lo propio ocurre, a mi juicio, con cualquier transgresión en que se manifieste la intención de subvertir la Ley o enfrentarse con ella. A mi modo de ver, si un israelita comiera carne cocida con leche, o se vistiera con tejidos heterogéneos, o se afeitara los ángulos de su cabello con intención despectiva hacia esas interdicciones y de mostrar que no cree en la verdad de esta legislación, se haría reo de *blasfemia contra el Eterno* y merecedor de la muerte, no como castigo legal, sino por su infidelidad. Lo mismo que los habitantes de una ciudad incursos en la idolatría son sentenciados a dicha pena por su infidelidad, y no como condena de su crimen, razón por la cual sus bienes son entregados a las llamas y no se transfieren a sus herederos, al igual de los otros condenados a muerte. Lo mismo digamos de la comunidad israelita que de común acuerdo viola cualquier mandamiento y se conduce con insolencia. Todos

sus miembros son reos de muerte, como puedes comprobarlo por la historia de los rubenitas y gaditas, de los cuales se dice: *«Se reunió toda la asamblea de los hijos de Israel para subir contra ellos y hacerles la guerra»* (Jueces 22^{12}). En el aviso que se les comunicó fueron advertidos de que habían cometido ese pecado de común acuerdo, haciéndose reos de infidelidad, mostrándose rebeldes a toda la religión, y se les advertía: *«apartándoos así de Yhwh,* etc.» (*ibíd.* v. 16), a lo cual ellos replicaron: *«El Todopoderoso Dios, Yhwh, sabe... si ha sido por rebelión,* etc.» (*ibíd.* v. 22). Debes percatarte bien de estos principios concernientes a las penas criminales.

Otrosí, se inserta en el libro *Šôf'ṭîm* («Jueces») la orden de destruir el linaje de Amalec [88]; lo mismo que se castiga al individuo, debe penarse a una tribu, o nación entera, a fin de intimidar a todas las tribus y que no se entreayuden para obrar el mal, y se digan: al igual que se ha procedido con tal tribu, se podrá contra nosotros. De esta suerte, si surgiera de su seno un hombre malvado y destructor, con alma tan depravada como para no inquietarse por el mal que llegue a perpetrar ni reflexionar en ello, no contaría con la colaboración de nadie para la ejecución de los designios que planea. Amalec se lanzó a desenvainar la espada y fue fulminado al exterminio por la espada; en cambio, Amón y Moab, que procedieron con vileza recurriendo a la astucia, solamente sufrieron el castigo de su exclusión de los matrimonios con israelitas y ver su alianza rechazada con desprecio. Todas estas disposiciones ponen de manifiesto que Dios ha graduado las penas para que no resultaran ni excesivamente fuertes ni demasiado débiles, sino, como Él mismo dijo expresamente: *«conforme a la magnitud de su delito»* (Dt 25^{2}).

En el susodicho libro *Šôf'ṭîm* se incluye asimismo la ordenanza de acondicionar un lugar apartado y una estaca [89], porque uno de los objetivos de la Ley, conforme te advertí [90], es la limpieza y apartamiento de las manchas y suciedades, para que las personas no sean como las bestias. Mediante la prescripción de esos actos se ha procurado también corroborar en los guerreros la confianza de que la Divina Majestad habita en medio de ellos, como se declara en la motivación de ese precepto: *«Porque Yhwh, tu Dios, anda en medio de tu campamento»* (*ibíd.* 23^{15}). Ello sugiere también esta otra consideración: *«Para que Yhwh no vea en ti nada de indecente y no aparte de ti Sus ojos» (ibíd.),* lo cual es una advertencia para no entregarse a la lujuria, tan dominante, como es sabido, en un campamento bélico, cuando los soldados llevan demasiado tiempo lejos de sus hogares. El mismo Dios, para preservarnos de tal comportamiento, nos ha impuesto actos tendentes a recordarnos que la Divina Majestad mora entre nosotros,

---

88 *Vid.* Dt 25^{19} y *Mišnè*^{h} *Tôrā*^{h}, lib. XIV, tr. *De los Reyes y de las Guerras,* cap. I, § 1-2.
89 *Vid.* Dt $23^{13\text{-}14}$ y *Mišnè*^{h} *Tôra*^{0h}, *loc. cit.*, cap. VI, § 14-15.
90 *Vid. supra,* cap. 33.

diciendo: *«Tu campamento debe ser santo, para que Yhwh no vea,* etc.» *(ibíd.).* Incluso aquel que se haya contaminado por un «accidente nocturno», deberá salir del campamento, al que no podrá regresar hasta la puesta del sol, para que todos se penetren bien de la idea de que el campamento es como un santuario del Eterno, y no tiene por misión, como los ejércitos de los paganos, dañar y expoliar a los demás, sino que nuestra aspiración es preparar a los hombres para el culto de Dios e implantar el orden entre ellos. Ya te he advertido que solamente señalo aquí las motivaciones de los mandamientos según el sentido literal del texto.

Por último, en el mismo libro *Šôfṭîm* se contiene asimismo la ley relativa a la *hermosa prisionera* [91]. Dicen los Doctores, como sabes: «La Ley habla aquí solamente en orden a la pasión.» Por mi parte debo hacer notar que ese precepto contiene también altas lecciones de moral que los hombres virtuosos deben aprovechar como reglas de conducta. Así, aun bajo los efectos de una pasión irrefrenable, el individuo en cuestión habrá de estar solo con dicha mujer en un lugar apartado, según se dice: *«La introducirás en tu casa»* (Dt 21^{12}), ni deberá violentarla en tanto dure la guerra, como han expuesto los Doctores. Además no le está permitida una segunda copulación con ella hasta que su aflicción se haya calmado y su dolor disminuido, ni debe impedirla se entregue a la tristeza, descuidar su aseo y llorar, según se dice: *«Llorará a su padre y a su madre»* (*ibíd.* v. 13). En efecto, quienes se encuentran abrumados de tristeza experimentan alivio llorando y excitando su dolor, hasta que sus fuerzas físicas estén tan embotadas que ya no pueden soportar esa segunda sacudida del alma, al modo como los transportados de júbilo se calman con toda clase de divertimientos. Por tal motivo, la Ley, en un extremo de benevolencia para con ella, le otorga plena libertad hasta que se haya cansado de gemir y entregarse a la tristeza. Sabes que puede copular con ella una vez mientras es todavía pagana. Por su parte, ella, durante treinta días podrá profesar públicamente su religión y hasta practicar la idolatría, sin que durante todo ese tiempo se la pueda entablar querella al respecto. Después, si no consigue convertirla a los preceptos de la Ley, no le está permitido venderla, ni tenerla como esclava. Por consiguiente, la Ley ha respetado a esa mujer inviolable tras la cohabitación, y como el acto constituye en cierto modo un pecado, por ser ella entonces pagana, se dice, no obstante: *«Ni la maltratarás, pues tú la humillaste»* (*ibíd.* v. 14). Ves qué moral tan noble encierra este precepto. Quedan, pues, suficientemente elucidados los preceptos de este libro.

---

91 *Vid.* Dt $21^{10\text{-}14}$.

Capítulo 42

[*Séptima clase: Derecho de propiedad: sus normas; transacciones comerciales; herencias; lazos familiares; gratitud*]

Las ordenanzas englobadas en la séptima clase, pertenecientes a los derechos de propiedad, son las citadas en algunas partes del libro *Mišpāṭîm* («Derechos») y el libro *Qinyān* («Adquisición»). En todas aparece un motivo bien patente, pues contienen disposiciones de índole equitativa para las transacciones obligadas entre los hombres y mutua prestación de provechosa ayuda para ambas partes, de manera que uno de los dos interesados no pretenda la porción mayor en la totalidad y ser el más beneficioso en todos los órdenes.

Ante todo, es menester abstenerse de cualquier fraude, contentándose con la ganancia *habitual,* de reconocida legitimidad [(92)]. Se han establecido condiciones para la validez de la transacción y prohibido la fraudulencia, aun la basada en meras palabras, como es notorio.

Sigue la ley relativa a los *cuatro guardianes* [(93)], de manifiesta equidad y justicia. En efecto, quien guarda un depósito a título gratuito, sin interés alguno en tal asunto, sólo por pura complacencia, no es responsable de nada, y cualquier daño que sobreviniere deberá correr a cuenta del dueño. El prestatario, único que se beneficia, en tanto que el propietario le presta un favor, es el responsable de todo y deberá pechar con todos los daños que sobrevengan. Si uno se hace cargo de algún depósito mediante salario, o toma algo en alquiler, ambos, a saber, depositario y propietario, tienen un interés común, y, por consiguiente, los daños deberán repartirse entre los dos; los motivados por incuria en la vigilancia los sufragará el depositario, como, p. e., si el objeto ha sido sustraído o extraviado, puesto que el robo y el extravío ponen de manifiesto su negligencia en prestar sumo cuidado y extrema previsión; pero los perjuicios inevitables, como son, *v. gr.,* si el animal en cuestión ha sufrido deterioro, o ha muerto, caso de fuerza mayor, deben ser de cuenta del propietario.

Se insiste después en la benevolencia debida al mercenario, en atención a su pobreza, y se ordena el pronto abono de su salario, sin la menor sustracción de lo que se le adeuda, es decir, satisfacerle conforme a su trabajo [(94)]. Tal benevolencia llega al extremo de no impedirle, ni a él ni tam-

---

[92] *Vid.* Lv. $25^{14\text{-}17}$.

[93] «Es decir, las cuatro clases de depositarios, a saber: el que guarda un depósito gratuitamente, el que toma en préstamo un objeto cualquiera, el que se encarga de un depósito mediante consignación y el que toma un objeto en alquiler. *Vid.* Ex $22^{6\text{-}14}$ y *Mišná*, IV parte, tr. *Bābā' meṣî'a*, cap. VII, § 8 y *Šᵉbuôt*, cap. VIII, § 1» (Mk).

[94] *Vid.* Lv 19^{13} y Dt $24^{14\text{-}15}$.

poco a la bestia, en su caso, comer de los alimentos que son objeto de su trabajo, de conformidad con las disposiciones referentes a esa ley.

Las prescripciones sobre la propiedad comprenden asimismo las herencias. La recta moral exige que el hombre no rehúse hacer bien a quien se lo merece. No debe, por tanto, en trance de muerte, ser envidioso de su heredero, ni dilapidar su fortuna, sino dejarla a quien por derecho preferente corresponda, es decir, al pariente más cercano: *«al más próximo pariente de la familia»* (Nm 27[11]). Se ha estatuido de modo explícito que ése es, en primer lugar, el hijo, sigue el hermano, luego el tío (*ibíd.* vv. 8-10). Debe otorgar el primer puesto al mayor de sus hijos, objeto primario de su amor, sin dejarse llevar de la pasión: *«No podrá dar al hijo de la amada el derecho de la primogenitura»* (Dt 21[16]). La ley equitativa ha querido conservar y fortalecer en nosotros esta virtud de la consideración y protección a los parientes. Conoces este dicho del profeta: *«El de corazón duro a sí mismo se perjudica* (o: *a su pariente)»* (Pr 11[17]), y la Ley sobre las limosnas dice: *«a tu hermano, al necesitado,* etc.» (Dt 15[11]). También los Doctores encomian mucho la virtud de quien «demuestra adhesión a sus parientes y se casa con la hija de su hermana».

La Ley nos tiene dicho que debe llegarse hasta el último extremo en la práctica de esta virtud, es decir, que el hombre debe guardar siempre miramiento hacia su pariente y estimar en mucho los vínculos familiares incluso en el caso de que el tal se hubiera mostrado hostil y perverso hacia él y dado pruebas de un carácter extremadamente vicioso, deberá tratársele con todas las deferencias que exige el parentesco. Dios ha declarado: *«No detestes al edomita, porque es hermano tuyo»* (Dt 23[8]). De igual manera cuando se trate de alguno de quien has precisado, del que te has beneficiado en un momento de apuro, incluso si te ha inferido algún mal con posterioridad, debes necesariamente recordar el pasado. Dios ha dicho: *«No detestes al egipcio, porque extranjero fuiste en su tierra» (ibíd.).* No obstante, es sabido que los egipcios después nos hicieron mal. Ves cuántas nobles virtudes nos inculcan estos mandamientos. Cierto que los dos últimos pasajes no entran en esta séptima clase; pero, al hablar de las consideraciones debidas a los parientes en las herencias, nos ha parecido oportuno añadir una palabra sobre los egipcios y los idumeos.

Capítulo 43

[*Octava clase: Días de descanso y festivos; Sábado, fiestas principales y su celebración*]

Los preceptos que se insertan en la octava clase son los computados en el libro *Zᵉmannîm* («Tiempos»). Todos ellos, salvo un escaso número, aparecen claramente motivados en el texto.

Respecto a la institución del Sábado, el motivo es tan conocido que no precisa explicación. Sabido es que, por una parte, es el descanso; se ha querido que todo el mundo pudiera consagrar la séptima porción de su vida a solazarse y descansar de las fatigas y penalidades a las que nadie, ni chico ni grande, puede substraerse; por otra parte, perpetuar de generación en generación una doctrina tan relevante y trascendente como es la de la *creación del mundo* [(95)].

La institución del ayuno del día de las expiaciones está igualmente bien causalizada, puesto que sirve para establecer la idea penitencial [(96)]. Es el día en que el Príncipe de los Profetas trajo del Sinaí las segundas Tablas a los israelitas y les anunció el perdón de sus grandes pecados [(97)]. Ese día vino a ser, en consecuencia, para siempre, una jornada penitencial, consagrada únicamente al culto. Por eso en él es preceptivo abstenerse de todo goce corporal y de toda ocupación relativa a los intereses materiales, limitándose a las confesiones, o sea, a confesar sus pecados y arrepentirse de ellos.

Los *días festivos* se destinan en su totalidad a diversiones y reuniones regocijantes, necesarias generalmente al hombre, y tienen también la ventaja de cimentar las amistades que deben establecerse entre individuos dentro de las sociedades civiles. Cada uno de esos días tiene su particular motivación.

El tema de la *Pascua* es perfectamente conocido; si dura siete días es en atención a que ese período septenario es el término medio entre el día natural y el mes lunar. Ya sabes el papel tan destacado que ese ciclo ofrece en las cosas físicas, y por eso es idéntico en las religiosas, dado que la religión imita siempre a la naturaleza, y completa en cierto sentido las entidades físicas. En efecto, la Naturaleza carece de pensamiento y reflexión, en tanto que la Religión es la norma y régimen que emana de Dios, de quien tiene su inteligencia todo ser inteligente. Pero no es ese el tema de este capítulo; volvemos, pues, a las materias de que aquí nos ocupamos.

---

[95] *Vid. supra,* II parte, cap. 31, donde se habla también del doble motivo de la institución del Sábado.
[96] *Vid.* Lv 23^{273} y Nm 29^{7s}.
[97] *Vid.* Ex $34^{27\text{-}29}$.

La fiesta de las *Semanas* recuerda el día de la revelación de la Ley. Para glorificarlo y honrarlo se cuenta los días a partir de la primera de las fiestas hasta el mismo, como aquel que espera a su mejor amigo y va computando los días y las horas. Por esa razón se *cuenta el 'ômer* a partir del día de la salida de Egipto hasta el de la revelación de la Ley, verdadero objetivo de esa salida: *«Y os he traído a Mí»* (Ex 19^4). Este magno espectáculo solamente duró un día, y durante ese lapso se celebra cada año su memoria. Pero si no se comiera el pan ácimo más que un día, transcurriría inadvertido y su significación quedaría oculta, puesto que a menudo se toma la misma clase de alimento durante dos o tres días. Sólo comiéndolo durante un período más completo, la cosa que representa se manifiesta con claridad y se patentiza su significación.

De igual modo, la fiesta del *principio de año* no dura más que un día, porque es una fiesta en que los hombres deben hacer penitencia y despertar de su letargo. Por esta razón se hace sonar el *šôfār* («cuerno») en tal día, como dejamos dicho en el *Mišnèʰ Tôrāʰ*, a modo de preparación y apertura para el día de ayuno. Ves que es una usanza tradicional muy difundida en nuestra comunión observar los *diez días*, a contar desde el primero de año hasta el de la expiación.

La fiesta de las *Cabañas*, consagrada a la alegría y regocijo, dura siete días, para resaltar su objeto. El motivo de celebrarse en tal estación está explicado en la Ley: *«Cuando hubieres recogido del campo todos sus frutos»* (Éxodo 23^{16}), es decir, cuando, libre de preocupaciones, descanses de los trabajos necesarios. Ya Aristóteles consignó en el noveno libro de su *Ética* que era un uso bastante difundido entre los pueblos de la Antigüedad. He aquí los términos en que se expresa: «Los sacrificios y reuniones solemnes entre los antiguos tenían lugar después de las cosechas; eran, en cierto modo, sacrificios de acción de gracias para el descanso.» Son sus palabras. Después se puede sin inconveniente habitar la *sukkāʰ* («cabaña») en esa estación, ni muy calurosa, ni molestamente lluviosa.

Las dos fiestas, de las *Cabañas* y de *Pascua*, tienen cada una su dogmática y su idea moral. En cuanto a lo primero, la Pascua tiene por objeto rememorar los prodigios de Egipto y perpetuar su recuerdo en todas las generaciones; y la fiesta de los Tabernáculos, perdurabilizar para siempre los portentos del desierto. La enseñanza moral es que el hombre, en el bienestar, debe acordarse de los días de angustia, a fin de manifestar a Dios todo su reconocimiento y educir de ahí lecciones de sumisión y humildad. Debemos, en consecuencia, comer durante la festividad pascual panes ácimos y yerbas amargas, con el fin de recordar lo que nos sucedió. De igual modo nos incumbe dejar nuestras casas y permanecer en las cabañas, como hacen los infortunados moradores de los campos y desiertos, a fin de evocar que ésa fue, otrosí, nuestra situación: *«(para que sepan sus*

descendientes) que Yo hice habitar en cabañas a los hijos de Israel» (Lv 23[43]) y que por la bondad de Dios fuimos sacados de allí para ir a morar en espléndidas mansiones, en una de las más fértiles regiones de la tierra, en virtud de las promesas que Él había hecho a nuestros antepasados Abraham, Isaac y Jacob, varones perfectos por sus creencias y sus virtudes. Porque ése es también uno de los fundamentos de la religión, a saber: que todo beneficio que Dios nos imparte o nos ha otorgado solamente es debido al mérito de los Patriarcas, que *guardaron el camino del Eterno practicando la virtud y la justicia»* (cfr. Gn 18[19]).

La razón de por qué la fiesta de los Tabernáculos finaliza con una segunda, que es el *octavo día de clausura,* no es otra sino completar en el mismo los regocijos imposibles en las cabañas y sí solamente en espaciosas estancias y grandes edificios.

En cuanto a las cuatro especies de plantas que forman el *lûlāb,* los Doctores han aducido una razón, al modo de las *d^erāšôt,* cuyo método es conocido de todos cuantos saben entender las palabras de los rabinos, entre los cuales son a modo de simples alegorías, sin la pretensión de afirmar sea ése el sentido real del texto. De dos maneras diferentes se han considerado las *d^erāšôt:* unos han creído que lo dicho por los Doctores es la exposición del genuino sentido de los textos; otros, desdeñando tales explicaciones, las han hecho objeto de burla, dado que es de plena evidencia no se trata del sentido textual. Los primeros han puesto el máximo esfuerzo en defender, conforme a su opinión, la verdad de las *d^erāšôt,* convencidos de que en ellas radica la auténtica significación del texto, debiendo otorgárseles idéntico valor que a las leyes tradicionales. Pero ninguno de los dos bandos ha querido comprender se trataba únicamente de alegorías poéticas cuyo significado no es obscuro para el hombre inteligente. El método se hallaba muy difundido en aquellos tiempos y todo el mundo lo empleaba, al igual que los poetas recurren a las locuciones peculiares de la poesía. Así, p. e., los Doctores dicen: «Bar Kappara enseñó que donde se afirma: "tendrás una estaquilla en par *de tu armadura"* (Dt 23[13]), *'ăzēnèkā* ("tu armadura"), no debe leerse así, sino *'ozn^eākā* ("tu oreja"), lo cual nos enseña que el hombre, al oír una cosa inconveniente, debe ponerse el dedo en la oreja.» Ahora bien, yo quisiera saber si, en opinión de los ignorantes, el doctor en cuestión creía realmente que ese pasaje debía interpretarse así, y tal era el objeto de esa prescripción, y por *yātēd* («estaca») debía entenderse el *dedo,* y por *'ăzēnèkā,* las *orejas.* Me imagino que nadie absolutamente de buen sentido pueda creerlo así. Es más bien una bella alegoría poética, mediante la cual se quiso inculcar una alta moral, a saber: que está prohibido escuchar las palabras obscenas, igual que lo está pronunciarlas, y se ha relacionado con un texto bíblico, al modo de las poéticas alegorías. Análogamente, siempre que en las *d^erāšôt* se dice:

«no debe leerse de tal o cual manera, sino de esta otra», ha de entenderse en ese sentido. Me he alejado de mi tema, pero se trata de una observación útil, que pueden precisar todos los teólogos y rabinos inteligentes. Vuelvo a tomar el hilo de nuestro asunto.

A mi modo de ver, las cuatro especies de *lûlāb* indican la alegría y gozo que los hebreos experimentaron al salir del Desierto, *«lugar impropio para las sementeras, sin viñas, ni higueras, ni ganados, ni donde agua siquiera hay para beber»* (Nm 20[5]), para dirigirse a lugares donde había árboles frutales y ríos. Para conmemorar el recuerdo, se tomaba la fruta más hermosa y aromática de los parajes, su follaje y su más atrayente verdura, a saber, los sauces del río. Esas cuatro especies se distinguen por tres particularidades: 1.ª) Eran en aquel entonces muy frecuentes en la Tierra de Israel, de manera que cualquiera podía conseguirlas. 2.ª) Son de hermoso aspecto, llenas de frescor, y tienen en parte un olor agradable, como el cedro y el mirto; y en cuanto a las ramas de palmera y de sauce, carecen de aroma, ni bueno ni malo. 3.ª) Conservan su frescura durante una semana, cualidad que no se da en la cidra, melocotones, granados, membrillos, pera, etcétera.

Capítulo 44

[*Novena clase: Observancias personales; oración, amor y temor de Dios; sentido moral*]

Los mandamientos encuadrados en la novena clase son los citados en el libro *'Ahăbā*[h] («amor de Dios»). Todos están claramente causalizados, y la razón es obvia, porque todas esas observancias religiosas tienen por finalidad hacernos pensar en Dios, hacérnosle amar y temer, que obedezcamos a esos mandamientos en general y creamos con respecto a Dios aquello que todo hombre religioso está obligado a creer. Estas prácticas son: la oración, la lectura del *Š[e]ma'*, la bendición de la comida y sus anejos, la bendición de los sacerdotes, las filacterias, la inscripción de la *m[e]zûzā*[h] en las jambas de las puertas, adquisición del libro de la Ley y lectura del mismo en determinadas épocas [98]. Todas estas prácticas están ordenadas

98 «El deber que incumbe a todo israelita de poseer un libro de la Torá lo relaciona la tradición rabínica con el pasaje del Dt 31[19]. *Vid. Mišnè*[h] *Tôrā*[h], lib. II, tr. *Séfer Tôrā*[h], cap. VII, § 1. Semejante obligación moral compete a los cristianos y bien patente está en la Liturgia y la recomendación a los fieles en ese sentido.

a suscitar pensamientos provechosos, lo cual es claro y evidente, y sería inútil añadir una palabra más, pues no haría sino repetirme.

Capítulo 45

[Décima clase: Santuario principal y sus ministros; historia y descripción; interdicción a los profanos; sacerdotes, sus ornamentos y funciones; respeto al lugar sagrado]

Los preceptos que se inscriben en la décima clase son los catalogados en los tratados de la *Casa elegida* (o santuario central), el de los *Utensilios del santuario y de sus ministros* y el de la *Entrada en el Santuario;* la utilidad de esta clase, en general, ya la hemos dado a conocer.

Sabido es que los paganos procuraban construir sus templos y erigir sus ídolos en el lugar más elevado que encontraban: *«sobre los altos montes»* (Dt 12^{2}). Por lo mismo nuestro padre Abraham eligió el monte Moria, el más encumbrado de aquellas comarcas, y proclamó la unidad de Dios, designó la *kibla* y la fijó exactamente hacia el Occidente. Es lo que dan a entender los Doctores con estas palabras: «La Majestad divina está en Occidente.» Los mismos expusieron ya en la *Guemará* del tratado *Yômā'* que fue nuestro padre Abraham quien determinó la *kibla,* es decir, el emplazamiento del Santo de los Santos, y la razón es, a mi juicio, la siguiente: Como entonces era opinión muy difundida que debía rendirse culto al Sol, considerado como dios, indudablemente todo el mundo se volvía hacia Oriente al hacer oración; nuestro padre Abraham tomó como *kibla,* en el monte Moria, es decir, el lugar del santuario, el lado occidental, con el fin de volver la espalda al Sol. ¿No ves lo que hicieron los israelitas cuando su defección y su infidelidad los retrotrajeron a esas antiguas creencias? *«Vueltos de espaldas al santuario de Yhwh y cara al Oriente, y hacia el Oriente cara al Sol se postraban»* (Ez 8^{10}). Debes penetrarte bien de esa importante observación. Por lo demás, no dudo que ese lugar elegido por Abraham en visión profética fuese conocido por Moisés, nuestro Maestro, y por muchas otras personas, puesto que Abraham había recomendado fuera consagrado al culto, como lo afirma taxativamente el targumista: «Abraham adoró y oró en ese lugar, proclamando ante el Eterno: las generaciones venideras adorarán aquí, etc.» Si en el Pentateuco no se afirma de modo explícito y positivo, y solamente se hace alusión con las palabras: «que Dios elegirá», había para ello, a mi ver, tres razones: 1.ª que las naciones paganas no tratasen de adueñarse de ese lugar, promo-

viendo una guerra violenta para tomar posesión al saber que era el lugar más importante de la tierra para la religión (israelita); 2.ª para que quienes entonces eran sus dueños no lo destruyeran devastándolo todo lo posible; 3.ª y más poderosa razón, para que cada tribu no intentara ocupar ese lugar en la proporción que debía poseer y conquistarlo, con disputas y turbulencias similares a las originadas respecto al sacerdocio. Por ello se dispuso no construir el santuario central hasta la instauración de la realeza, a fin de que correspondiera a uno solo dar las órdenes y cesara toda querella, como expusimos en el libro *Šôfᵉṭîm.*

Sabido es asimismo que dichas gentes erigían templos a los planetas y se colocaba en cada uno la estatua que se había acordado adorar, es decir, la consagrada a determinado planeta integrante de la esfera. No fue, pues, ordenado edificar un templo al Altísimo y depositar en él el Arca Santa, que contenía las Dos Tablas, y en ellas: *«Yo soy Yhwh,* etc.» y *«No tendrás,* etc.» Sabido es que el artículo de fe concerniente a la profecía debe preceder a la creencia en la Ley, porque sin profeta no hay Ley. El profeta solamente recibe revelación por ministerio de un ángel, p. e.: *«Y llamó el ángel de Yhwh»* (Gn 22^{15}); *«Pero le gritó el ángel de Yhwh»* (*ibíd.* v. 11), y otros innumerables pasajes. El propio Moisés fue iniciado en su misión profética por un ángel: *«Se le apareció el ángel de Yhwh en llama de fuego»* (Ex 3^{2}). Está claro, pues, que la aceptación de la existencia de los ángeles debe preceder a la del profetismo, y este último a la de la Ley. Ahora bien, dado que los Sabienos ignoraban la existencia de Dios y se imaginaban que el Ser eterno, de absoluta y necesaria existencia, era la esfera celeste con sus astros, cuyas fuerzas se derramaban sobre los ídolos y ciertos árboles, como los *'ašeras,* creían eran ciertos árboles los que inspiraban a los profetas, les otorgaban revelaciones hablándoles y les informaban sobre aquello que era útil o nocivo, opiniones que ya expusimos a propósito de Baal y los profetas de la *'ăšērāʰ*. Pero cuando la verdad se manifiesta a los hombres y se averiguó mediante demostraciones la existencia de un Ser que no es ni cuerpo ni fuerza en un cuerpo, a saber, Dios verdadero y único, y que, por añadidura, existen otros seres *separados* e incorpóreos, como ya expusimos, y que, finalmente, todos esos entes se encuentran fuera de la esfera celeste y de sus astros, entonces se impuso la convicción de que eran esos ángeles quienes, en realidad, efectuaban revelaciones a los profetas, y no los ídolos y los *'ăšērôt.* Queda, pues, claro, por lo que antecede, que la creencia en la existencia de los ángeles va ligada a la que tiene por objeto el existir de Dios y sirve para establecer la verdad de la revelación profética de la Ley. Para confirmar este artículo de fe Dios ordenó colocar sobre el Arca la imagen de *dos ángeles,* con el fin de fortalecer la creencia del pueblo en la existencia de estos seres, creencia verdadera, que sigue a la de Dios, así como el principio de la profecía y de

la Ley, y la negación de la idolatría, conforme queda expuesto. Si solamente hubiera habido una figura, quiero decir, un solo querubín, habría podido inducir a error, por la creencia de que era una figura en la cual se adoraba a Dios, como hacían los idólatras, o también que no había más de un solo individuo angélico, lo cual habría llevado a una especie de dualismo... Pero al situar dos querubines al lado de la declaración expresa: *«Yhwh es nuestro Dios, Yhwh es único»* (Dt 6^{4}), quedaba así confirmada la creencia en la existencia de los ángeles, dejando bien sentado eran más de uno. No había, por tanto, riesgo de equivocación ni de tomarlos por Dios, puesto que Dios es *uno* y Él es quien creó dicha pluralidad.

Delante se hallaba emplazado el *candelabro* en señal de honor y respeto al templo, dado que éste, siempre alumbrado por lámparas y separado (del *Sanctasanctórum)* por un velo, debía de causar fuerte impresión en el alma. Bien sabes la importancia que la Ley otorga a que se sienta uno penetrado de la grandeza del Santuario y del respeto que le es debido, a fin de que, contemplándolo, tenga el hombre el sentido de su pequeñez y se humille. *«Reverenciad mi santuario»* (Lv 19^{30}) se dice, y para afianzar esta recomendación se la ha unido a la observancia del Sábado. El altar de los perfumes, el de los holocaustos y sus utensilios eran de evidente necesidad. En cuanto a la mesa y el pan que debía haber siempre sobre ella [(99)], no se me alcanza la razón, ni hasta el presente se me ha ocurrido nada en que fundamentar tal usanza.

Respecto a la prohibición de *tallar* las piedras del altar, ya sabes la razón aducida por los Doctores: «Aquello que abrevia la vida —dicen— no es procedente situarlo sobre aquello que la prolonga.» Eso cuadra perfectamente, como ya dijimos, con el estilo de las *dᵉrāšôt;* pero semejante prohibición encierra otra razón manifiesta, y es que los idólatras construían sus altares con piedras labradas, y, por ende, se ha prohibido obrar como ellos, y, para evitar esa imitación, se ha ordenado levantar un altar térreo, según se dice: *«Me alzarás un altar de tierra»* (Ex 20^{24}, o v. 21). No obstante, si fuera indispensable erigirlo de piedra, éstas deberán, al menos, conservar su forma natural y no labrarse. En el mismo orden se ha prohibido erigir piedras adornadas con figuras y plantar árboles junto al altar [(100)]. Todo ello tiene un solo e idéntico objetivo, a saber: que no adoremos a Dios bajo las formas indicadas de los cultos que tributaban los paganos a sus divinidades, y se ha efectuado la interdicción de un modo general en estos términos: *«¿Cómo acostumbran esas gentes servir a sus dioses? Voy a hacer también yo como ellas hacían»* (Dt 12^{30}), lo cual significa que no se debe proceder así con respecto a Dios, por la razón que se agrega: *«Porque cuanto*

[99] *Vid.* Ex 25^{23-30}.

[100] «*Vid.* Lv 26^{1} y Dt 16^{21}. Respecto a la expresión «piedras adornadas con figuras», probablemente ha de entenderse de los obeliscos u otros monumentos con inscripciones jeroglíficas» (Mk).

hay de aborrecible y abominable a Yhwh lo hacían ellos para sus dioses» (*ibídem,* versículo 31).

También sabes perfectamente cuán propagado estaba en esos templos el culto a *P^{e}ʿôr,* que se celebraba descubriendo las partes pudendas. Por eso se ordena a los sacerdotes se hicieran calzones *«para cubrir su desnudez»* (Ex 28^{42}) mientras oficiaban, y, con todo, no debían subir al altar por gradas, *«para que no se descubra tu desnudez»* (Ex 20^{26}).

El templo debía estar constantemente guardado y efectuarse la ronda para honrarle y hacerle respetar, y que no fuera invadido por los profanos, los impuros y los desaseados, como se expondrá. Lo que sobre todo debía contribuir a glorificar el santuario y hacer que fuese honrado y se le asegurara nuestro respeto era la prohibición de la entrada a los embriagados, a los impuros y a los desaliñados, es decir, con los cabellos en desorden y la indumentaria desgarrada, y cuidar que todos los oficiantes se purificaran las manos y los pies.

Con la misma finalidad de honorificar el templo, se prescribe prestigiar a sus oficiantes, se designó particularmente a los sacerdotes y levitas, y se privilegió a los primeros con una indumentaria espléndida, magnífica y elegante: *«vestiduras sagradas para gloria y ornamento»* (Ex 28^{2}). No debía admitirse para el servicio a quien adoleciera de un defecto corporal, advirtiendo no se trata solamente del aquejado de alguna enfermedad, sino que también las deformidades incapacitaban para el sacerdocio, como reza la explicación tradicional de este ordenamiento, porque el vulgo no estima al hombre por lo que constituye su forma verdadera, sino por la perfección de sus miembros y la distinción de su vestido. Todo ello tiene por objeto que el templo sea honrado y respetado por todo el mundo. En cuanto al levita, que no tenía a su cargo ofrecer los sacrificios, ni le incumbía implorar el perdón por los pecados, como se dice de los sacerdotes: *«hará la expiación por él,* o *por ella»* (Lv 4^{26}, 12^{8} y *passim),* y su función se limitaba a recitar los cánticos, no quedaba incapacitado para el servicio sino al perder la voz. En efecto, la finalidad del canto es que las palabras ejerzan profunda impresión en el alma; ahora bien, ésa solamente la producen las melodías suaves, acompañadas de instrumentos músicos, como ocurría siempre en el santuario. Aun a los sacerdotes aptos para el servicio, asistentes al santuario, no les estaba permitido sentarse ni entrar en cualquier momento en el interior del templo, ni penetrar jamás en el *Sanctasanctórum,* a excepción del Sumo Sacerdote, que podía entrar en él el día de las expiaciones cuatro veces, no más; y todo ello por respeto al santuario.

Comoquiera que en ese lugar santo se degollaban cada día muchos animales, se trinchaban y quemaban las carnes y se lavaban los intestinos, es seguro que si se le hubiera dejado en tal estado habría exhalado un olor

parecido al de las carnicerías. Por eso se ordena quemar perfumes dos veces al día, por la mañana y por la tarde, para difundir grato aroma y perfumar los vestidos de todos aquellos que intervenían en el servicio. Ya sabes lo que dicen los Doctores: «Desde Jericó se sentía el olor de los perfumes.» Eso contribuía a mantener el respeto al santuario, puesto que si en él no había grato olor, o incluso ocurría lo contrario, habría resultado lo opuesto al respeto, porque el alma se expansiona ante los buenos olores, sintiéndose atraída, en cambio se retrae ante los malos y los rehúye. En cuanto al *óleo de la unción:* comunicaba un grato perfume a lo que impregnaba, e inspiraba respeto hacia el objeto ungido, lo santificaba y distinguía, ya fuese una persona, un vestido o un vaso. Todo eso debía contribuir al respeto del templo, el cual, a su vez, habría de inspirar el temor de Dios, puesto que, al entrar en él, se sentía uno impresionado, y los corazones duros se dulcificaban y ablandaban. Para ello, y hacerlos humildes, Dios, en sus *lejanos decretos,* empleó toda esa previsora sabiduría, a fin de que, por la frecuentación del templo, se hicieran accesibles a los divinos preceptos, que nos sirven de guías, y llegasen al temor de Dios, como claramente se dice en el Pentateuco: *«Y comerás delante de Yhwh, tu Dios, en el lugar que Él elija para hacer habitar en él Su nombre, la décima de tu trigo, de tu mosto y de tu aceite, y los primogénitos de tus vacas y ovejas, para que aprendas a temer siempre a Yhwh, tu Dios»* (Dt 14[23]). Ahora comprenderás la finalidad que se perseguía al prescribir todas esas cosas. La razón por la que se prohibía imitar el óleo de la unción y los perfumes era clarísima: por una parte, para que ese olor solamente se sintiera en ese lugar sagrado y la impresión fuera todavía mayor; y, por otra, para evitar se creyera que todos los ungidos con ese aceite, u otro semejante, fuesen personas distinguidas, lo cual habría podido dar lugar a graves inconvenientes y querellas.

Si se ordenó trasladar el Arca a hombres y no en carretas, está claro que era para testimoniar respeto, y nada debía alterarse en su forma, ni siquiera sacar las barras de las anillas. Tampoco era lícito modificar en nada la forma del *efod* y el pectoral, ni aun separar uno de otro. Todas las vestiduras sacerdotales debían estar tejidas de una sola pieza, sin entalladuras ni cortes, para que no se cambiase la disposición del tejido. Estaba igualmente prohibido a todos los servidores del santuario intercambiar sus funciones, porque cuando éstas se confían a varias personas, sin asignar a cada cual una determinada, el resultado es que todas las descuidan y hay relajación. Es evidente asimismo que la graduación establecida para los diferentes sitios (del santuario), prescribiendo prevenciones particulares para el monte del templo, para el *ḥêl* o atrio, para el patio de las mujeres, para el vestíbulo, y así sucesivamente hasta el *Sanctasanctórum,* tenía como finalidad tributar al templo un mayor homenaje e inspirar a todos cuantos le abordaban el máximo respeto.

Quedan con esto causalizados todos los mandamientos particulares que entran en esta clase.

Capítulo 46

[*Undécima clase: Sacrificios diversos; cordero pascual; expiaciones; peregrinación en las tres fiestas mayores*]

Los ordenamientos que engloba la undécima clase son los que hemos apuntado en el resto del libro *'Ăbôdāh* («Culto») y el de *Qorbānôt* («Ofrendas»). Ya hemos hablado de su utilidad en general [101], y ahora intentaremos señalar las razones en detalle, según nuestro leal saber y entender. He aquí lo que decimos.

Se lee en el texto pentatéutico, según la explicación de Onqelos, que los egipcios adoraban a la constelación de Aries, por lo cual les estaba prohibido inmolar ovejas, y abominaban de los pastores, según lo dicho: «*Para los egipcios es abominación el sacrificio que nosotros ofrecemos,* etc.» (Ex 8^{22}). «*Porque los egipcios abominan de todos los pastores*» (Gn 46^{34}). Análogamente, ciertas sectas de los Sabienos, adoradores de los demonios, creían que éstos adoptaban la forma de machos cabríos, por lo cual daban a los demonios ese apelativo. Esta opinión estaba muy extendida en tiempo de Moisés, nuestro Maestro: «*Así no ofrecerán sus sacrificios a los sátiros*» (Lv 17^{7}); por tal motivo estas sectas se abstienen de comer macho cabrío. En cuanto a la inmolación de bueyes, era objeto de abominación para casi todos los idólatras, y todos tenían en alta estimación esta especie animal [102], razón por la cual los indos, hasta nuestros días, no sacrifican jamás la especie bovina, incluso en los países donde lo hacen con otras. Para borrar, pues, los vestigios de esas opiniones aberrantes, se nos prescribió sacrificar preferentemente estas tres especies de cuadrúpedos: «*Puede ofrecer ganado mayor o ganado menor*» (Lv 1^{2}), a fin de acercarse a Dios mediante ese mismo acto, considerado por aquéllos como la mayor de las iniquidades, y buscar en él el perdón de los pecados. Así se procuraba sanar las ideas corrompidas, enfermedades del alma humana, mediante el extremo opuesto. Con idéntico objetivo precisamente se nos ordenó inmolar el cordero pascual y, en Egipto, aspersionar con su sangre el exterior de las puertas, a fin de liberarnos de esas opiniones y, proclamando las contrarias, les im-

101 *Vid. supra,* cap. 32.
102 *Vid. supra,* cap. 30.

buyéramos (a los egipcios) la creencia de que el acto que ellos reputaban como posible causante de la muerte era, por el contrario, lo que de ella salvaba: *«Y Yhwh pasará de largo por vuestras puertas, y no permitirá al exterminador entrar en vuestras casas para herir»* (Ex 12^{23}), en recompensa de que, habiendo ejercido públicamente ese culto, habían rechazado las absurdas prácticas admitidas por los idólatras. Tal es, por consiguiente, la razón determinante de que dichas tres especies zoológicas fueran particularmente elegidas para los sacrificios. Por otra parte, esas especies son de animales domésticos existentes en gran número, en tanto que los idólatras sacrificaban leones, osos y otras fieras, según se lee en el libro *Tomtom.*

Comoquiera que la mayoría de las personas carece de medios para ofrecer un cuadrúpedo, se prescribió ofrendar también como sacrificio las aves más corrientes en Siria, las más estimadas y fáciles de capturar, como son tórtolas y pichones [(103)]. El que no estaba en condiciones de poder ofrecer ni siquiera un ave, podía presentar repostería preparada de alguna de las maneras entonces usuales, al fuego, a la plancha o a la sartén, y quien encontraba dificultad para la ofrenda de pastelería, podía efectuar una oblación de harina [(104)]. Todas estas prescripciones iban dirigidas a quienes tenían voluntad de hacerlo. Se hace constar expresamente que, al substraernos a ese ceremonial —me refiero al de los sacrificios—, no incurriríamos por ello en pecado alguno: *«Si no haces voto, no cometes pecado»* (Dt 23^{22}).

Dado que los paganos siempre ofrendaban el pan leudado, ofrecían corrientemente cosas dulces y mezclaban miel en sus oblaciones, como se lee a menudo en los libros que he citado, y en ninguna de sus ofrendas se servía sal. Dios, por una parte, prohibió ofrecer ninguna especie de *levadura* o *miel* (Lv 2^{11}), y, por otra, ordenó ofrecer siempre sal (*ibíd.* v. 13): *«A toda oblación que presentes, le pondrás sal.»*

Todos los sacrificios debían ser sin defecto y en óptimo estado, a fin de no desestimar el sacrificio, ni despreciar lo que debía ofrecerse a la Divinidad, según se dijo: *«Anda, haz presente de ello a tu gobernador, a ver si se complace en él y le será grato»* (Ml 1^{8}). Por la misma razón se veda ofrecer en sacrificio el animal que no haya cumplido los siete días [(105)], porque su especie no está todavía bien determinada y se le encuentra repugnante; es, en efecto, semejante a un abortivo. También por lo mismo está prohibido ofrecer el regalo hecho a una prostituta, o el precio de un «perro», por lo indecoroso de ambos. Asimismo, por idéntico motivo se ofrendaban tórtolas ya mayores o palomas jóvenes, óptimas las unas y las otras, porque las palomas ya hechas no tienen sabor. Finalmente, por análoga conside-

103 *Vid.* Lv 5^{7} y *passim.*
104 *Vid.* Lv 2^{1-11}.
105 *Vid.* Lv 22^{27}.

ración, las ofrendas debían estar amasadas con aceite y elaboradas con flor de harina, que es lo más excelente y dulce. El incienso se eligió por el perfume que el humo difundía en unos lugares donde había olor de carne asada.

Igualmente por respeto al sacrificio, y para que no se le mirara con aversión y repugnancia, se prescribió retirar los despojos y lavar los intestinos y las extremidades, aunque se los quemaba íntegramente. Observarás que es un detalle objeto de constante preocupación y, deseo de preservarse: *«Decís: La mesa de Yhwh es inmunda, y despreciables sus alimentos»* (Ml 1[12]). También por igual motivo un incircunciso o impuro no puede participar del sacrificio, no puede éste ser consumido cuando se le ha impurificado, ni después del plazo estatuido, ni cuando ha sido profanado de pensamiento [(106)], y ha de comerse en un lugar determinado. El holocausto, que pertenece íntegramente a Dios, no puede comerse en modo alguno: lo ofrendado como expiación de una culpa, a saber, el sacrificio de *pecado* y el de *delito* deben comerse en el atrio y solamente en el día mismo de la inmolación y la noche siguiente. Los sacrificios pacíficos, de grado inferior y menor santidad, deben comerse sólo en toda la ciudad de Jerusalén, incluso al día siguiente, no después, porque, transcurrido ese plazo, se estropean y corrompen.

Otrosí, para infundirnos respeto al sacrificio y a todo lo consagrado a Dios, la Ley declara culpable a quien haya obtenido un placer de las cosas santas; deberá ofrecer un sacrificio expiatorio, y sufragar un quinto por añadidura, aun en el caso de haber cometido el pecado por inadvertencia. Paralelamente estaba prohibido laborar con animales sagrados o esquilarlos; todo ello por respeto a los sacrificios. La ordenanza relativa a la permutación se dictó como medida precautoria, puesto que si se hubiera autorizado la substitución de un animal correcto por otro viciado se habría reemplazado igualmente por uno bueno otro malo, alegando era mejor. En consecuencia, la Ley ha dictaminado que: *«Si se permutare un animal por otro, ambos serán cosa santa»* (Lv 27[10-33]). Si se ha dispuesto que quien desee rescatar algo ya consagrado deberá aumentar un quinto de su valor, la razón es evidente. En efecto, como reza el proverbio, «el más allegado del hombre es él mismo», y estando propenso por naturaleza a ser avaro de su dinero, no indagará sobre el precio de lo consagrado, ni lo someterá a rigurosa evaluación a fin de constatar su precio exacto. Por eso se adoptaron garantías contra él exigiendo un aumento, para que el objeto consagrado pudiera ser vendido a otro por su valor genuino, con el fin de preservar del menosprecio lo consagrado a Dios y que debe servirnos para obtener Su favor.

---

106. *Vid.* Lv 7[16-21].

El motivo de que la *oblación del sacerdote* debía quemarse es que cada uno de éstos debía presentar la suya por su propia mano; en consecuencia, si él mismo hubiera comido la ofrenda donada por él, es como si nada absolutamente hubiese ofrendado. En efecto, de toda oblación de un particular no se ofrecía sobre el altar más que el incienso y un puñado (de harina). Por tanto, si no contento con la exigüidad de ese sacrificio, el oferente hubiera podido consumirlo, ni siquiera habría habido una apariencia de culto; de ahí que tal oblación debía quemarse.

Las disposiciones concernientes de modo particular al cordero pascual, como son: que solamente debería comerse *asado al fuego,* en una *misma casa y sin quebrantar uno solo de sus huesos* (Ex 12[8-46]), tienen todas ellas una razón evidente. En efecto, del mismo modo que el pan ácimo tiene su motivación en la precipitación, así también el asado, por la falta de tiempo para confeccionar diferentes platos y sazonar los guisos. Hasta se habría temido quebrantar los huesos y comer sus adherencias, pues para resumir todo eso se dice: *«Y comiéndolo de prisa»* (*ibíd.* v. 11). Ahora bien, con la precipitación no ha lugar a entretenerse en romper los huesos ni mandar de una casa a otra, ni esperar el regreso del enviado, porque todos estos trámites implican negligencia y retraso, cuando el principal objetivo era ponerse a salvo mediante el apresuramiento y precipitación, a fin de que nadie se retrasara ni perdiera la oportunidad de partir en masa, con riesgo de recibir algún daño al ser sorprendido. Estos usos se perpetuaron después en recuerdo del suceso, según se dijo: *«Observarás esto al tiempo fijado, de año en año»* (*ibíd.* 13[10]). Si se dispone que «el cordero pascual no podría comerse sino por los computados para tomar parte», era para inculcar la obligación de comprarlo, y que nadie contara con un pariente, amigo o el primero que hubiera podido ofrecérselo, sin preocuparse él anticipadamente. En cuanto a la prohibición de dar parte a los incircuncisos, los Doctores ya lo han explicado que los hebreos durante su larga permanencia en Egipto habían descuidado el precepto de la circuncisión, con la mira de asimilarse a los egipcios. Así, pues, cuando se reglamentó el cordero pascual bajo la condición de que ninguno lo inmolara sino después de practicada la circuncisión en sí mismo, sus hijos y demás de la casa, y sólo entonces *podría acercarse para efectuarlo* (*ibíd.* 12[48]), todos procedieron a circuncidarse. El gran número de circuncidados, dicen, motivó que la sangre de la circuncisión se mezclara con la del cordero pascual, y a ello alude el profeta cuando dice: *«empapada en tu sangre»* (Ez 16[6]), a saber, la sangre del cordero pascual, y la de la circuncisión.

Importa recordar que los Sabienos consideraban la sangre como una cosa impura, a pesar de lo cual la comían, porque creían era el alimento de los demonios, y si uno la comía, fraternizaba así con esos espíritus malignos, que se le acercaban y le informaban sobre las cosas futuras, como

se imagina el vulgo respecto a los demonios. Había, no obstante, gentes a quienes parecía duro comer la sangre, por ser cosa que repugna a la naturaleza humana. Así, ésos, una vez degollado el animal, recogían su sangre en un vaso o en una fosa, y se comían la carne junto a la sangre figurándose, al obrar así, que los demonios se comían la sangre, que era su alimento, mientras ellos ingerían la carne, y así la confraternidad podía lograrse, dado que todos comían en la misma mesa y reunión. A su entender, los demonios debían entonces aparecérseles en sueños y revelarles las cosas ocultas y prestarles servicios. Eran opiniones seguidas en aquellos tiempos, aceptadas sin dilación y muy difundidas, cuya veracidad se hallaba fuera de duda a los ojos del vulgo. La Ley perfecta intentó eliminar de sus adeptos tan arraigadas morbosidades, prohibiendo comer la sangre e insistiendo en esta interdicción tanto como en la de la idolatría: *«Yo me volveré contra el que come sangre»* (Lv 17[10]), lo mismo que dispuso sobre quien diera de su progenie a Moloc: *«yo me volveré contra él»* (*ibíd.* 20[6]). No existe un tercer mandamiento sobre el cual se exprese de tal manera, exclusiva para aquellos que se entregan a la idolatría o comen sangre, porque, al ingerir ésta, hay propensión a una especie de idolatría, que es el culto de los demonios. Sin embargo, se declara pura la sangre haciendo de ella un medio de purificación para quien experimentara su contacto: *«Y asperge sobre Aarón y sus vestiduras,* etc., *y así será consagrado él y sus vestiduras»* (Ex 29[21]). Ordenó efectuar aspersión sobre el altar, haciendo consistir todo el rito en esparcirlo, no en reunirlo: *«Y yo os he mandado ponerla sobre el altar para expiación»* (Lv 17[11]); se extendía, según se dice: *«Untará de sangre los cuernos del altar»* (*ibíd.* 4[18]), y en otro lugar: *«En los sacrificios, la sangre será derramada en el altar de Yhwh, tu Dios»* (Dt 12[27]). Finalmente, se prescribía derramar la sangre de todo animal degollado, sin ser un sacrificio: *«La derramarás sobre la tierra, como el agua»* (*ibíd.* 12[16 24]). Después se prohibía reunirse en torno a la sangre y comerla: *«No comeréis carne con sangre»* (Lv 19[26]). Como se obstinaron en prevaricar y seguir la usanza bien conocida, en que se habían educado, de fraternizar con los demonios, comiendo alrededor de la sangre, Dios les prohibió terminantemente comer en el desierto la *carne del deseo,* pero quiso que todo fuera ofrecido como *sacrificio pacífico,* proclamando como razón que la sangre se derramara sobre el altar sin que se congregara a su alrededor, en estos términos: *«A fin de que los hijos de Israel traigan,* etc., *y no ofrezcan sus sacrificios a los sátiros,* etc.» (Lv 17[5-7]). Pero aún quedaba lo concerniente a la fiera salvaje y la volatería, porque aquélla no podía nunca servir de sacrificio, ni ésta para la oblación *pacífica.* En consecuencia, Dios dispuso que cuando se hubiera degollado una fiera salvaje o un volátil cualquiera, cuya carne pudiera comerse, se cubriría la sangre con polvo, a fin de que no se reunieran para comer en torno a la sangre. Así se consiguió plenamente el objetivo de

romper la fraternidad entre quienes estaban realmente posesos y sus demonios. Conviene saber que esa creencia fue más o menos contemporánea de Moisés, nuestro Maestro, que estaba muy en boga, y extraviaba a los hombres. Lo encontramos textualmente en el cántico *Ha'ăzînû: «Inmolaron a demonios, a no-dioses, a dioses que no habían conocido,* etc.» (Dt 32[17]). Los Doctores han explicado así el sentido de las palabras *«no-dioses»:* no contentos —dicen— con adorar a seres reales, adoran hasta a los imaginarios. Véanse las siguientes palabras del *Sifrê:* No les bastó adorar al Sol, la Luna, los planetas y las constelaciones, sino que adoran hasta los reflejos *(bābû'āh),* término que designa la sombra (o destello). Vuelvo al tema. Conviene saber que la *carne del deseo* únicamente estaba proscrita en el desierto, porque era una opinión muy difundida entonces que los demonios habitaban en los desiertos, y allí hablaban y se aparecían; pero en las ciudades y lugares habitados no se manifestaban, de tal manera que los moradores urbanos, ganosos de practicar alguna de esas vesanias, salían de la ciudad y se encaminaban a los parajes yermos y aislados. Por eso la *carne del deseo* se autorizaba después de la entrada en la tierra de promisión. Por otra parte, tal achaque debió de ir perdiendo desde entonces su fuerza y sus adeptos disminuyendo. Por lo demás, habría resultado en extremo difícil, por no decir casi imposible, que todos cuantos quisiesen comer de la carne de un animal (doméstico) fueran a Jerusalén. Por tales razones, la *carne del deseo* únicamente estaba prohibida en esta ciudad.

También importa saber que cuanto más grave es un pecado y mayor sacrificio exige, disminuye de valor en cuanto a su especie. Por ello, el pecado de idolatría cometido por inadvertencia exigía el sacrificio de una cabra, y los demás de un individuo obligaban a ofrecer una oveja o una cabra, porque en todas las especies la hembra vale menos que el macho, y no hay pecado mayor que la idolatría, ni especie inferior a la cabra. Por razón de rango distinguido que el rey ocupa, el sacrificio por él realizado como consecuencia de una transgresión de inadvertencia es un macho cabrío; en cuanto al sumo sacerdote y la comunidad, no consistiendo su pecado de inadvertencia en un mero acto (personal), sino en una decisión legal, se ha distinguido su sacrificio prescribiendo la ofrenda de toros, y para el pecado de idolatría, machos cabríos. Comoquiera que los pecados por los cuales se ofrecía un *'āšām* («sacrificio de delito») son de menor gravedad que aquellos otros por los cuales se ofrendaba un *ḥăṭā'āh* («sacrificio de pecado»), el *'āšām* era de un carnero o un corderillo; se ha elegido, pues, una especie y un sexo de mayor distinción, recayendo en un macho ovejuno. ¿No ves cómo también para el holocausto, perteneciente en exclusiva a Dios, se ha señalado un sexo más distinguido, que no puede ser sino el macho? Por idéntico principio también a la oblación del pecador y de la mujer infiel, sospechosa de transgresión, se les privaba de ornato y

buen olor, y no podía adicionarse a estas ofrendas ni óleo ni incienso. Suprimíase ese ornato porque la persona oferente no había observado una conducta muy intachable, y, como si hubiera tenido un momento de arrepentimiento, se le advertía en cierto modo: «Por tus malas acciones tu oblación será de un orden inferior.» En cuanto a la mujer infiel, cuya acción es más ignominiosa que un pecado de inadvertencia, su ofrenda es de una materia inferior, dado que se compone de harina de cebada. Estas particularidades que acabamos de traer a colación encierran una significación muy digna de tenerse en cuenta.

Afirman los Doctores que la razón de por qué en el octavo día de la instalación (de los sacerdotes) se ofrecía *un becerro como sacrificio de pecado* (Lv 9[2]), era como expiación por el becerro de oro, y que igualmente el sacrificio de pecado del día de las expiaciones era *un novillo por el pecado* (*ibídem* 16[3]), para efectuar expiación por el becerro de oro. De conformidad con la idea que expresaron, la razón, a mi parecer, de que todos los sacrificios de pecado, tanto individual como colectivo, consistieran en machos cabríos —me refiero a las ofrendas en las fiestas, neomenias y día de las expiaciones, como igualmente a las realizadas por el pecado de idolatría—, la razón, digo, es que su principal transgresión consistía en ofrecer sacrificios a los machos cabríos (demonios), como expresamente lo dice el texto escriturario: *«Así no ofrecerán sus sacrificios a los sátiros con los cuales se prostituyen»* (Lv 17[7]). Los Doctores opinan que el motivo de efectuarse constantemente la expiación de los pecados perpetrados por medio de machos cabríos era que éste se asocia al pecado que en otro tiempo cometió toda la comunidad de Israel. Aluden a la venta del justo José, en cuya historia se dice: *«Y matando un macho cabrío,* etc.» (Gn 37[31]). No ha de subestimarse este argumento, pues la finalidad de todos esos actos es que todo pecador deberá siempre convencerse del deber que le incumbe de recordar su pecado y confesarlo, según se dijo: *«Y mi pecado está siempre delante de mí»* (Sal 51[5]), y debe, él y su posteridad, impetrar el perdón del mismo mediante un acto religioso de la misma índole. Me explicaré: Si delinquió en un asunto dinerario, el acto reparador deberá consistir análogamente en un sacrificio crematístico; si pecó por deleites corporales, debe imponerse un acto religioso que cause fatiga y dolor al cuerpo, ayunando o velando de noche; si su culpa es de orden moral, deberá repararla mediante un acto moral opuesto, como expusimos en el tratado *Dēʿôt* («Costumbres») y otros lugares. Finalmente, si su falta fue especulativa, es decir, por su incapacidad o negligencia para entregarse a la investigación o la meditación, admitió una idea errónea, debe combatirla desterrándola de su espíritu e impidiendo a éste pensar en nada mundano, para ocuparse únicamente de las cosas intelectuales, y un examen serio de las cosas que debe creer. En ese sentido, más o menos, se ha dicho: *«¿Fue seducido*

secretamente mi corazón y les lancé con mi mano el beso de mi boca?» (Jb 31[27]), expresión alegórica que significa debemos *abstenernos y detenernos en lo que está obscuro,* conforme expusimos en el libro primero de dicho tratado. Así ves que cuando Aarón incurrió en el error de fabricar el becerro de oro, se le impuso, a él y a todos los de su linaje, que habían de sustituirle, la oblación de un toro y un becerro. De igual manera, cuando el pecado está en relación con un macho cabrío, el acto religioso se realizaba por medio del mismo. Si el alma está bien penetrada de estas ideas, el hombre se sentirá movido al horror y evitación del pecado, a fin de no verse obligado, si incurre en él, a someterse a una expiación larga y penosa, incluso, a veces, ni podrá ésta realizarse, por lo cual evitará por adelantado la transgresión y huirá de ella, lo cual evidentemente es de gran provecho. Has de penetrarte bien de esta realidad.

Aquí me creo en el deber de llamar tu atención sobre una cosa de relevante importancia, aun cuando pudiera parecer ajena al asunto de este tratado. El macho cabrío ofrecido en las neomenias es el único que se denomina *sacrificio de pecado a Yhwh* (Nm 28[15]), expresión no empleada para ninguno de los ofrecidos en las fiestas, ni para los demás sacrificios de pecado, y la razón, a mi juicio, es bien clara: que los sacrificios ofrecidos por la comunidad en determinadas épocas, es decir, las adicionales (de las fiestas), eran todos holocaustos, y había un macho cabrío cada día, como expiación del pecado, el cual era comido, en tanto que los holocaustos eran quemados íntegramente. Por eso se los llama expresamente *sacrificio ígneo para Yhwh,* pero nunca se dice *sacrificio de pecado para Yhwh,* ni *sacrificio pacífico para Yhwh,* porque éstos eran consumidos. Aun los sacrificios reducidos a combustión no podían denominarse *sacrificios ígneos para Yhwh,* y te explicaré la razón en este capítulo. No procedía, con mayor motivo aún, designar a los machos cabríos como *sacrificios de pecado para Yhwh* porque se comía de ellos y no se los quemaba por completo; pero ante el temor de que se considerase al macho cabrío de las neomenias como un sacrificio ofrendado a la Luna, a ejemplo de los egipcios, que le ofrecían sacrificios al comienzo de los meses, se dice expresamente, a propósito de este macho cabrío, que es consagrado a Dios, y no a la Luna. No cabía un temor semejante tratándose de los ofrecidos en las fiestas y restantes días solemnes, dado que éstos no eran principio de mes ni marcados por ningún fenómeno de la naturaleza, sino instituidos por decretos de la Ley: en cambio, los inicios de los meses lunares jamás fueron una institución legal; sin embargo, los pueblos ofrecían en tales días sacrificios a la Luna, al igual que al Sol en su orto y al entrar en ciertos grados (de la eclíptica), como nos enseñan dichos libros. Por eso se emplea, al hablar de ese macho cabrío (de las neomenias), una expresión particular, añadiendo *para Yhwh,* a fin de obviar los errores arraigados en los corazones gravemente

enfermos (de los israelitas). Recapacita bien sobre esta idea relevante.

Hay que saber asimismo que todo sacrificio de pecado por el cual se cree expiar grandes pecados, o incluso uno solo, como, p. e., el *pecado de ignorancia* y otros similares, es quemado íntegramente, fuera del recinto, y no sobre el altar, porque en él solamente es abrasado el holocausto y lo que a él se parece, y por eso se llama *altar del holocausto* (Ex 30[28], y *passim*). En efecto, el holocausto quemado era *un olor agradable a Dios*. Así debía ser, indudablemente, dado que esta ceremonia iba encaminada a destruir las creencias idólatras, como dejamos dicho. Pero la usanza de la cremación en los *sacrificios de pecado* no significaba otra cosa sino que se borraba la huella de tal pecado, y había desaparecido, como el cuerpo quemado, sin dejar vestigio de tal acción, como no quedaba en ese sacrificio destruido por el fuego. Por consiguiente, éste, una vez reducido a cenizas, no podía ofrecer *grato olor* a Dios, antes, al contrario, era un humo que Dios había de abominar y aborrecer, por lo cual se quemaba íntegramente *fuera del recinto*. ¿No ves que, a propósito de la ofrenda efectuada por la mujer adúltera, se dice es una *ofrenda de recordación para rememorar la iniquidad* (Nm 5[15]), y no que sea algo favorablemente acogido?

El *cabrito emisario* estaba destinado a la expiación total de grandes pecados, al extremo que no hay sacrificio público de pecado que expíe tanto como él, llevando sobre sí, en cierto modo, todos los pecados, por lo cual no se le debía degollar ni quemar, ni ofrecer en sacrificio, sino alejarlo todo lo posible y lanzarlo a una tierra llamada *g'zērā*[b] (Lv 16[22]), es decir, apartada de las poblaciones. Todo el mundo sabe que los pecados no son cuerpos que puedan trasladarse de la espalda de un individuo a la de otro; pero todos esos actos son meros símbolos, tendentes a impresionar el alma, a fin de que tal impresión induzca a penitencia; es decir, somos liberados del peso de todas nuestras acciones precedentes, que hemos arrojado detrás de nosotros y lanzado a gran distancia.

En cuanto a la ofrenda de vino, me tiene hasta ahora perplejo. ¿Cómo es que se ha ordenado efectuar esta oblación en uso entre los paganos? No he acertado a explicármelo, pero alguien me dio la siguiente razón: La facultad *apetitiva*, localizada en el hígado, no encuentra nada mejor que la carne; la facultad *vital*, radicada en el corazón, no halla cosa mejor que el vino; de igual manera, la facultad localizada en el cerebro, es decir, la facultad *psíquica*, se complace en cánticos acompañados de instrumentos. Por tal motivo, cada facultad busca su acercamiento a Dios por medio de aquello que más le place, de manera que se ofrece (a Dios) carne, vino y sonidos; es decir, cánticos. La peregrinación es de notoria utilidad, y su motivación radica en que esa reunión y la impresión que produce traen como resultado un nuevo celo por la Ley y la fraternidad que se establece entre los seres humanos. Lo propio acaece, sobre todo, en congregar en

asamblea al pueblo [107], cuya razón claramente se especifica: *«porque escuchen,* etc.» El dinero que se entregaba para el segundo diezmo tenía ese destino, como ya expusimo. Lo mismo respecto al fruto del cuarto año y el diezmo sobre los animales. Así, existía la carne, el diezmo, el vino del cuarto año y el dinero del segundo diezmo, de manera que abundaban los comestibles porque no estaba autorizada la enajenación de nada de eso, ni aplazarlo de una temporada a otra, sino que, como Dios dispuso: *«Cada año,* etc.» (Dt 14[22]). Servirá, por consiguiente, para limosnear, y, en efecto, se recomienda con insistencia la limosna en las fiestas: *«Te regocijarás en esta fiesta tú, tu hijo, tu hija, tu siervo y tu sierva, así como el levita, el extranjero, el huérfano y la viuda,* etc.» (*ibíd.* 16[14]).

Hemos pasado revista a los mandamientos pertenecientes a esta clase, deteniéndonos en numerosos detalles.

Capítulo 47

[*Duodécima clase: Impurezas legales; razón de estas prescripciones; clases diversas*]

Las prescripciones correspondientes a la clase duodécima son las mencionadas en el libro *Ṭohŏrā*[b] («Purificación»). Aunque ya hablé sumariamente de su utilidad [108], procede explanar aquí más amplias explicaciones, y luego de haber motivado esta clase cual conviene, razonaré esos detalles, en cuanto se me alcanza.

Digo, pues, que esta Ley divina dada a Moisés, nuestro Maestro, no tiene otra finalidad sino la de facilitar las ceremonias del culto, y aligerar la carga, y si algunas pudieran parecerte trabajosas y pesadas en extremo es porque ignoras las usanzas y ritos a la sazón existentes. Compárese, si no, el culto en el que uno da al fuego su hijo con aquél en que se quema una paloma. En el Pentateuco se dice: *«Hasta quemar en el fuego a sus hijos y a sus hijas en honor suyo»* (Dt 12[31]): ése es el culto que a sus dioses ofrecían, y la analogía con el nuestro no va más allá de quemar un pichón o simplemente un puñado de flor de harina. En ese sentido fue reprendida nuestra nación cuando se rebeló y le fue dicho: *«¿Qué te hice yo, pueblo mío, y en qué te he molestado? ¡Respóndeme!»* (Mq 6[3]). Y al mismo propósito se dice también: *«¿Por ventura soy Yo para Israel un desierto o una tierra tenebrosa?*

[107] Se refiere a la ordenanza de reunir a todo el pueblo, hombres, mujeres y niños cada siete años, para escuchar la lectura de la Ley (Dt 31[10-13]; *ítem* Neh, cap. 8).
[108] *Vid. supra,* cap. 35.

¿Por qué dice mi pueblo: Somos libres, no iremos más en pos de Ti?» (Jr 2^{31}), que significa: ¿Qué pesada carga han visto en esa Ley para abandonarla? [109]. En otro lugar dios nos apostrofa con las siguientes palabras: *«¿Qué injusticia hallaron en Mí vuestros padres para alejarse de Mí?»* (*ibíd.* v. 5). Todos estos pasajes no tienen más que uno e idéntico sentido.

Tras esta importante observación preliminar, que no debes perder de vista, digo yo: Todo lo que se deseaba conseguir mediante el santuario, conforme ya hemos expuesto, era que produjese en el visitante una impresión de temor y veneración, según se dice: *«Reverenciad mi santuario»* (Lv 19^{30}). Ahora bien, cuando se establece trato continuo con cualquier objeto respetable, el efecto causado en el alma y la impresión recibida se atenúa. Ya llamaron la atención los Doctores acerca de este punto, advirtiendo que no es bueno estar entrando de continuo en el santuario, y aducen como apoyo las siguientes palabras: *«Pon rara vez tu pie en la casa del vecino, no se harte de ti y te aborrezca»* (Pr 25^{17}). Con esa intención prohibió Dios a los impuros entrar en el santuario, y como los casos de impureza eran numerosos, no resultaba fácil encontrar una persona pura. En efecto, aun cuando uno se hubiera preservado del contacto con una carroña, no habría podido librarse del de alguno de los ocho reptiles [110] que a menudo aparecen en su casa, como también tratándose de los alimentos y bebidas con que a menudo se tropieza. Aun evitado eso, quizá no se hubiera podido esquivar el contacto con mujer menstruante o aquejada de un flujo de sangre, de un hombre afecto de gonorrea, un leproso o su yacija, e incluso, aun salvado todo eso, no siempre habría podido precaverse la cohabitación conyugal o un derrame nocturno. Aun purificado de tales impurezas, no se permitía la entrada en el templo antes de la puesta del Sol, y, como no era factible penetrar en él durante la noche, según se desprende de los tratados *Middôt* y *Tāmîd,* podía ocurrir la mayoría de las veces que el tal cohabitara esa misma noche con su mujer, o que le sobreviniese cualquiera de los demás casos de impureza y al día siguiente se encontrara en las mismas condiciones que la víspera.

Todo eso contribuía sin duda a mantenerse alejado del santuario, y a que no se pusiera en él los pies a cada instante. Por lo demás, ya sabes lo que dicen los Doctores: «Nadie, aun encontrándose puro, debe adentrarse en el atrio para celebrar el culto sin haberse bañado.» Estos actos, pues, mantenían el respeto y contribuían a producir la impresión conducente a la piedad que se inquiría. A medida que el caso de impureza podía ser más frecuente, la purificación resultaba más difícil y requería más tiempo. Hallarse bajo el mismo techo con cadáveres, sobre todo con los de parientes

---

109 Sobre este pasaje de Jeremías, *vid. supra,* II parte, cap. 39.

110 *Vid.* Lv 11^{29-30}, donde se enumeran ocho especies de reptiles, en su mayoría *saurios,* cuyo contacto hace impuro. Respecto al contacto con carroña, *vid. ibíd.,* vv. 39-40.

y vecinos, es un caso más habitual que ninguna otra impureza, y no era hacedero recobrar la pureza sino mediante las *cenizas de la vaca roja,* extremadamente raras, y eso al cabo de siete días. El flujo (de sangre o la gonorrea) y la menstruación son más frecuentes que el contacto con un objeto impuro, por lo cual estas impurezas requerían siete días (de purificación) [111], y el que contactaba con ellas era impuro un solo día. Si la purificación de un hombre aquejado de gonorrea, de la mujer afectada de un flujo sanguíneo y de la parturienta exige un sacrificio es porque tales casos son menos ordinarios que la menstruación. Todas estas impurezas, a saber: menstruación, gonorrea, flujo sanguíneo, lepra, cadáver, carroña, reptil, esperma son cosas muy hediondas. Las disposiciones legales, en consecuencia, presentan múltiples finalidades, como son: 1.ª alejar de nosotros todo desaseo; 2.ª preservar el santuario; 3.ª precaverse de las costumbres vulgares, pues seguidamente vas a enterarte de las dolorosas ceremonias que en tales casos de impureza imponían los sabienos; 4.ª aligerar tan penosa carga y conseguir que el problema de lo que es o no impuro no entorpeciera al hombre en ninguna de sus ocupaciones, supuesto que esa materia solamente concierne al santuario y a las cosas sagradas: *«No tocará nada santo, ni irá al santuario»* (Lv 12[4]). Por lo demás, no implica ningún pecado el hecho de permanecer impuro todo el tiempo que se quiera y alimentándose de cosas profanas tildadas de impureza. Según las costumbres religiosas en uso entre los sabienos hasta nuestros días en los países orientales —me refiero a los restos de los magos—, la mujer menstruante queda aislada en un aposento, se purifican al fuego los lugares por donde anda, quien la habla queda impuro, y si el viento que sopla alcanza a la mujer y a un hombre puro, éste quedará impuro. Ya ves, por consiguiente, cuánto distan estos usos de lo que decimos: «Todos los trabajos que la mujer efectúa para su marido, puede igualmente realizarlos la menstruante, excepto lavarle la cara, etc.»; solamente se le prohíbe cohabitar con ella durante los días de su mácula e impureza. Otra usanza difundida entre los sabienos hasta el día de hoy es que consideran impuro todo aquello que se separa del cuerpo, como es el pelo, uña, sangre; por tal motivo cualquier barbero, entre ellos, es impuro, porque se pone en contacto con la sangre y el cabello. Todo aquel que se afeite deberá sumergirse en agua que brote de una fuente. Tienen muchas de estas costumbres incómodas, en tanto que nosotros únicamente prestamos atención a lo que es o no puro con respecto a las cosas santas y al santuario.

Sin embargo, si la Escritura dice: *«Os santificaréis y seréis santos, porque Yo soy santo»* (Lv 11[44]), no es con respecto a lo que es o no puro; el *Sifra*

---

[111] Las personas curadas de estas enfermedades debían contar siete días más para considerarse plenamente puras.

consigna expresamente que ahí se trata de una «santificación mediante los mandamientos»; y a ese tenor los Doctores afirman, a propósito de las palabras: *«Sed santos»* (Lv 19[2]) que se trata de una santificación mediante los mandamientos. Por eso la transgresión de éstos se denomina *ṭum'ā*^{h} («mancha» o «impureza»), expresión empleada para los preceptos fundamentales, como son la idolatría, el incesto y el asesinato. Hablando, por ejemplo, de la idolatría, se dice: *«por haber entregado a Moloc a uno de sus hijos, mancillando el santuario»* (Lv 20[3]); del incesto: *«No os manchéis con ninguna de estas cosas»* (*ibíd.* 18[24]), y del asesinato: *«No profanéis la tierra,* etc.» (Nm 35[34]). Vemos, pues, que la expresión *ṭum'ā*^{h} es un homónimo empleado en tres acepciones diferentes. Se dice: 1.º de la desobediencia y la transgresión de los mandamientos en orden a acciones u opiniones; 2.º de las manchas e impurezas: *«Su inmundicia manchaba sus vestiduras»* (Lm 1[9]); 3.º de las cosas reputadas como impuras, quiero decir cuando se toca o se lleva tal objeto o se encuentra uno con él bajo el mismo techo. En este sentido decimos: «Las palabras de la Ley no son susceptivas de mancha.» De igual modo, *q*^{e}*dûšā*^{h} («santidad») se emplea como homónimo en tres acepciones, opuestas a las tres antedichas.

Dado que no hay posibilidad de purificarse de la impureza originada por un cadáver hasta los siete días, y que para ello es preciso encontrar las cenizas de la *vaca roja,* y como, por otra parte, los sacerdotes necesitan constantemente estar en el santuario para ofrecer los sacrificios, se ha inculcado de un modo especial a todo sacerdote la prohibición de exponerse a la impureza proveniente de un muerto, salvo en caso de apremiante necesidad, en que abstenerse repugnaría a la naturaleza humana: me refiero al contacto de padre y madre, hijos y hermanos. Como es indispensable que el Sumo Sacerdote se halle constantemente en el santuario, conforme a lo dicho: *«Estará* (la diadema) *constantemente sobre su frente»* (Ex 28[38]), le está absolutamente prohibido mancillarse con un cadáver, aun de sus mismos padres. ¿No ves que esta interdicción no alcanza a las mujeres? «Los hijos de Aarón», se dice, y no «las hijas», porque no se precisa de las mujeres en el servicio de los sacrificios.

Dado que es inevitable que personas con la tacha de impureza entren por equivocación en el santuario o coman, en su estado de impureza, de las cosas santas, y a veces hay personas que lo hacen con premeditación, pues la mayoría de los impíos cometen deliberadamente las mayores transgresiones, está ordenado ofrecer sacrificios para expiar la contaminación del santuario y cosas santas, y son de varias clases: los unos, para el pecado de premeditación, y los otros, para quien obró por inadvertencia. Son los machos cabríos de las fiestas, los de las neomenias, y el chivo emisario, como se expuso en su lugar, a fin de que quien peca deliberadamente no se crea inmune de un gran pecado contaminando el santuario

del Eterno, y sepa, por el contrario, que su pecado se ha expiado mediante el sacrificio del macho cabrío, según lo dicho: *«No sea que por ellas (sus inmundicias) mueran por manchar el tabernáculo»* (Lv 15[31]), *«Y Aarón llevará las faltas cometidas en todo lo santo, etc.»* (Ex 28[38]), idea frecuentemente reiterada.

En cuanto a la impureza de la lepra, ya indicamos su significación; también los Doctores lo expusieron, manifestándonos que en principio se ha supuesto sea esta enfermedad un castigo por la maledicencia. Ante todo se hace notar en los muros; si el individuo se arrepiente, se ha logrado el objetivo; pero si se obstina en su pecado, la alteración se extiende a su lecho y enseres de su casa, y si todavía persiste en su pecado, se amplía a sus vestidos e incluso a su cuerpo. Era un milagro que se perpetuaba en la nación, como el de las aguas amargas de la mujer sospechosa de adulterio. Evidentemente es una creencia muy útil, sobre todo si se piensa que la lepra es contagiosa y que todos experimentan una repugnancia casi instintiva hacia ella. La razón de efectuar la purificación con madera de cedro, hisopo, lana carmesí y dos pájaros quedó indicada en las *Midrašôt*; pero cae fuera de nuestro propósito, y hasta el presente no he llegado a penetrarme de todo eso. Ni sé tampoco por qué motivo se emplea en la ceremonia de la *vaca roja* la madera de cedro, hisopo y lana carmesí, ni a título de qué se utiliza una rama de hisopo para efectuar la aspersión con la sangre del cordero pascual. Nada encuentro que justifique la preferencia otorgada a esas dos especies.

La razón de por qué a la *vaca roja* se la llama *ḥăṭā'ā*[h] («sacrificio de pecado») es porque finaliza la purificación del que se ha contaminado con un cadáver, para que pueda entrar en el santuario; quiero decir que desde el momento en que uno se ha mancillado con un cadáver, pesaría sobre él perpetua interdicción de penetrar en el santuario y comer de las cosas sagradas, si no fuera por esta vaca que (simbólicamente) carga con su pecado. Sucede como con la diadema (del Sumo Sacerdote), que sirve de expiación a la mácula, y los machos cabríos que son quemados. Por tal motivo, el que se ocupaba de la vaca roja y de los machos cabríos que habían de quemarse, hacía impuros sus vestidos, al igual del que se cuidaba del cabrito emisario, el cual, por los grandes pecados de que se le supuso cargado, hacía impuros a todos cuantos le tocaban.

Quedan, pues, motivados todos los mandamientos de esta clase, cuyas causas hemos creído poder adivinar.

Capítulo 48

[*Decimotercera clase: Dietética y ayunos; casos diversos; votos; nazareato*]

Las ordenanzas que integran la decimotercera clase son las recogidas en nuestros tratados *Ma'ăkālôt 'ăsûrôt* («Alimentos prohibidos»), *Šᵉḥîṭāʰ* («Degollación de animales»), *Nᵉdārîm u-nᵉzîrût* («Votos y nazareato»). A lo largo del presente Tratado y en el comentario a *'Abôt* hemos expuesto con bastante prolijidad la utilidad de esta clase. Aquí ampliaremos las explicaciones mediante un recorrido de las disposiciones que en ella se mencionan.

Insisto, pues, en que todos cuantos alimentos nos han sido prohibidos por la Ley constituyen un nutrimento malsano. En todo lo vedado solamente el cerdo y la grasa no son considerados como nocivos [(112)]; pero la realidad no es así, dado que la carne porcina es más húmeda de lo conveniente y demasiado substanciosa. La razón principal de que ante la Ley sea abominable es que este animal es muy sucio y se alimenta de cosas mugrientas. Bien sabes la preocupación de la Ley por apartar el espectáculo de las suciedades, aun en pleno campo, en un campamento bélico, y *a fortiori* en el interior de las ciudades; si se admitiera como alimento la carne de cerdo, las calles e incluso las casas serían más hediondas que las cloacas, como se ve ahora en el país de los francos. Ya conoces el dicho de los Doctores: «el hocico del puerco se parece a inmundicias ambulantes».

De igual modo, las grasas de las entrañas son demasiadamente nutritivas, perjudican a la digestión y producen una sangre fría y espesa, por lo cual lo más conveniente es quemarlas. También la sangre y el animal exánime (por muerte natural) son de difícil digestión y constituyen un alimento de mala calidad; sabido es que la bestia *ṭᵉrēfāʰ* («trifa», Ex 22[30]) está muy cerca de la muerte. En cuanto a los signos característicos (de un animal puro), a saber: para los cuadrúpedos, rumiar y tener la pezuña dividida, y para los peces, estar dotados de agallas y escamas, importa tener en cuenta que la existencia de estos signos no constituye la razón de ser permitidos como alimento, ni su ausencia, para su prohibición. Son simplemente señales que sirven para reconocer los de la especie buena y distinguir los de la mala. La razón de la ordenanza relativa al *nervio ciático* se puntualiza en el texto escriturario. La prohibición de comer un miembro de animal vivo [(113)] se basa en que eso fomenta la crueldad. Los reyes de

[112] «El médico judío Isaac Israelí (s. x) pondera la carne de cerdo como un alimento muy sano» (Mk).
[113] «Los rabinos ven esta prohibición en Gn 9[4] y Dt 12[23]» (Mk).

los paganos obraban así en aquellos tiempos y es asimismo práctica idólatra amputar a un cuadrúpedo un determinado miembro y comerlo.

Respecto a la interdicción de ingerir carne cocida en leche, aparte de que es alimento muy espeso, que produce superabundancia (de sangre), tampoco es inverosímil tenga en ello alguna intervención la idolatría. Quizá se consumiera en algún rito idolátrico o fiesta pagana; me afianza en esta suposición el hecho de que las dos primeras veces que la Ley prohíbe comer carne cocida en leche, a continuación habla del precepto relativo a la peregrinación: *«Tres veces al año,* etc.» Como si dijera: En ocasión de vuestro peregrinaje, cuando entréis en el Templo del Altísimo, vuestro Dios, no efectuaréis tal cocimiento, como hacían los idólatras. Tal es, a mi juicio, la razón más plausible de esa prohibición; sin embargo, nada al respecto he hallado en los libros de los Sabienos.

La prescripción de degollar a los animales es necesaria. La alimentación natural del hombre ha de ser a base de substancias vegetales y carne de animales, y las mejores son las que se nos permite comer, cosa que ningún médico ignora. Ahora bien, como la necesidad de disponer de una excelente alimentación requiere que ese animal sea matado, se ha querido que muera del modo más sencillo, y se ha prohibido atormentarle, ya sea degollándole de modo indebido, ya hiriéndole en la parte inferior del cuello, o amputándole algún miembro, como dejamos expuesto. Igualmente se veda degollar el mismo día a la madre y su cría, con el fin de evitar sea ésta degollada a la vista de la madre, porque el animal experimentaría, en tal caso, excesivo dolor. No hay, en efecto, en ese orden diferencia entre el dolor que experimentaría una persona humana y los demás animales, porque el amor y la ternura de la madre hacia su hijo no dependen de la razón, sino que son efecto de la facultad imaginativa, que la mayoría de los animales poseen al igual que el hombre. Si esa recomendación se ha formulado de modo especial con respecto a la especie bovina, es porque se trata de los animales domésticos que se nos permite comer y es uso general, siendo asimismo especies en que es fácil distinguir la madre y la cría. El mandato de soltar la madre del nido de pájaros tiene análoga razón de ser. En efecto, los huevos empollados, que aún necesitan de la madre, no son comestibles; por consiguiente, si se debe soltar a la madre para que se eche a volar, no solamente se le evita el dolor de ver arrebatar sus crías, sino que con frecuencia ello motiva dejarlo todo, por no ser comestible generalmente lo que se puede tomar. Si la Ley se preocupa de esos dolores del alma cuando se trata de cuadrúpedos y pájaros, ¿qué no sucedería en el caso de cualquier individuo del género humano? No vale se me objete con lo que dicen los Doctores: «El que dice: "tu misericordia se extiende hasta los nidos de las aves, etc."», puesto que es una de las dos opiniones que hemos citado, a saber, la de quienes piensan no tiene la Ley otra

motivación que la sola *voluntad* (de Dios), pero nosotros seguimos la segunda.

Ya hemos advertido que la Ley misma explica por qué debe cubrirse la sangre, y que esa ordenanza se refiere particularmente a la bestia salvaje pura y la volatería pura. Aparte de los preceptos que nos han sido intimados como interdicción de ciertos alimentos, se nos han impuesto otros relativos a los votos de abstinencia. Si uno dice: «que este pan o esta carne me sean prohibidos», le está vedado comerlos. La finalidad de todo eso es habituar al hombre a la sobriedad y moderar su ansia de comer y beber. Los Doctores dijeron: «Los votos son un vallador en torno a la abstinencia». Mas como las mujeres, fácilmente impresionables y de alma débil, son prontas a apasionarse, surgirían en la casa graves dificultades, querellas y desorden, si fueran dueñas de formular votos, pues una determinada especie de alimentos estaría permitida al marido y vetada a la mujer, y tal otra, vedada a la hija y permitida a la madre. Por ello el asunto se confió al jefe de familia, en todo cuanto pueda interesarle. Por otra parte, ves que la mujer *sui iuris,* no supeditada a la dependencia del jefe de familia, está sometida en orden a los votos a la misma norma que los hombres: me refiero a la que no tenga ni marido ni padre, o la que llegó a la pubertad y se la llama *bôgèret.*

El *nazareato* es un motivo clarísimamente indicado, consistente en abstenerse de vino, causante en todo tiempo de víctimas: *«los que él ha matado eran numerosos y fuertes. También ellos se tambalean por el vino»* (Is 28[7]). La ley del nazareato, como puedes ver, prohíbe, entre otras cosas el uso *de todo lo procedente de la vid,* no sin notable exageración, para que los hombres se contenten con lo necesario. En efecto, aquel que se abstiene de vino es llamado santo, y situado en idéntico plano de santidad que el Sumo Sacerdote, de manera que, al igual de éste, ni aun se atreva a incurrir en impureza por contacto (de un cadáver). Toda esta grandeza le viene de su abstinencia de la bebida.

Capítulo 49

[Decimocuarta clase: Uniones sexuales ilícitas; castidad; circuncisión. Vínculos afectivos entre parientes; prostitución, matrimonio, divorcio, adulterio, violación, levirato, incesto. Consideraciones sobre la circuncisión; impedimentos matrimoniales. Consideraciones generales acerca de las catorce clases]

Las prescripciones encartadas en la clase decimocuarta son las que mencionamos en el libro *Nāšîm* («Mujeres») y los tratados *'Issûrê bi'āh*

(«Uniones ilícitas») y *Kil'ê b^e hēmā^h* («Mezcla de animales de dos especies»); también pertenece a esta clase el precepto de la circuncisión. Anteriormente indicamos la finalidad de esta clase; ahora expondremos sus pormenores.

Digo, pues: los amigos son algo necesario al hombre toda su vida, como ya aseveró Aristóteles en el libro IX de la *Ética* [(114)]. En los momentos de salud y felicidad goza de su familiaridad, y le sirven de refugio en las de adversidad; finalmente, en la vejez, cuando su cuerpo se debilita, busca una asistencia a su vera. Esas ventajas las encuentra el hombre en un grado mucho mayor en sus hijos y también en sus parientes. La perfecta fraternidad, amistad y mutua abnegación solamente se dan entre parientes salidos del mismo tronco familiar, de manera que los individuos de la misma tribu, con un abuelo común, incluso lejano, se sienten unos con otros penetrados de amor, abnegación y simpatía, aspecto muy destacado entre las principales tendencias de la Ley. Por eso en ella se prohíbe la prostitución, ruina de la familia, puesto que el hijo que tiene tal origen es para todos un extraño, no se le reconoce como de la familia, ni por tal le tiene ninguno de sus parientes, situación en extremo enojosa para él y su padre. Otra razón grave habría además para vedar el comercio carnal con la prostituta, cual es impedir la entrega apasionada y demasiado persistente al amor físico. En efecto, la variedad de personas dedicadas a la prostitución acrecienta la pasión, dado que el hombre no se siente excitado por una sola a la que de continuo está acostumbrado con la misma intensidad que tratándose de otras siempre nuevas, de rostro y maneras diferentes. Finalmente, hay además una importante utilidad en la prohibición del meretricio, a saber, evitar desgracias, porque, autorizado tal clase de trato, varios hombres podrían casualmente abordar a la misma mujer, lo cual originaría inevitable fuente de querellas, y lo corriente sería matarse unos a otros o a la mujer, cosa frecuente, como es notorio: *«Y se fueron en tropel a la casa de la prostituta»* (Jr 5[8]). En consecuencia, para obviar tamaños desórdenes y mirando por el bien común, consistente en el reconocimiento de la familia, la Ley prohíbe el acceso a la ramera y al fileno, de manera que para entregarse lícitamente al amor físico no queda otro remedio que tomar una mujer para sí solo y contraer con ella públicas nupcias, puesto que si bastara estar solo con ella, lo corriente sería que el hombre tomara en su casa por cierto tiempo una ramera, y, de acuerdo con ella, afirmaría que es su mujer. Por tal motivo, se ha prescrito un vínculo y un acto mediante el cual hace suya a la interesada, o sea los desposorios, y después un acto público, el matrimonio: *«Y tomó* (Booz) *diez*

---

[114] «El pasaje a que el autor se refiere se encuentra, no en el citado lib. IX, sino en el VIII de la *Ética a Nicómaco,* al principio del cap. I» (Mk).

hombres, etc.» (Rt 4[2]). Como puede ocurrir que a veces no reine perfecta armonía en su unión, y su convivencia no esté bien ordenada, se permitió el divorcio. Ahora bien, si éste pudiera realizarse mediante una simple palabra o despidiendo a la mujer, ella aprovecharía cualquier descuido y se marcharía alegando estar repudiada, o bien si un hombre hubiera tenido comercio carnal con ella, ambos pretenderían que estaba repudiada con anterioridad. Por eso la Ley dispone que el divorcio solamente sea valedero mediante acta testifical: *«Le escribirá el libelo de repudio»* (Deuteronomio 24[1]). Como la sospecha de infidelidad y dudas que pueden surgir al respecto son frecuentes por lo que a la mujer se refiere, la Ley nos ha prescrito las disposiciones atinentes a la sospechosa de adulterio [(115)], y ese procedimiento tenía necesariamente como consecuencia que toda mujer casada, ante el temor de las *aguas amargas,* habría de tener consigo el máximo miramiento, y se guardaría de causar tal dolor al corazón de su marido. En efecto, si la mujer fuese pura y lograra tranquilizarle por completo al respecto, la mayor parte de los hombres habrían dado todos sus bienes para eximirse del acto a que ella debía ser sometida, prefiriendo la misma muerte a tamaña ignominia, como es descubrir la cabeza de la mujer, poner su cabellera en desorden, rasgar sus vestidos hasta descubrir el pecho y hacerla dar una vuelta al santuario en presencia del público y ante el gran tribunal. Así, inspirando ese temor, se han evitado grandes males que pudieran perturbar el orden en muchas familias.

Dado que la joven virgen puede casar con el primero que llegue, no se impuso al seductor más que el deber de desposarla, porque es el matrimonio que más le conviene y el más apto para rehabilitarle que no el que otro pudiera contraer con ella. Pero si ésta, o su padre, se niega, aquél pagará, no obstante, el *mōhar.* Para el culpable de violación se ha añadido una supererogación como castigo: *«No podrá repudiarla en su vida»* (Deuteronomio 22[29]).

Respecto a la razón de ser del levirato, escrito está (en el Pentateuco) que era una antigua costumbre anterior a la promulgación de la Ley que ésta dejó subsistente; y la explicación de la ceremonia del *descalzamiento* es que tales actos se reputaban como ignominiosos según las costumbres de aquellos tiempos, y podrían ser un medio para que el cuñado, en evitación de los mismos, se decidiera a cumplir con el levirato. Así resulta claramente del texto de la Torá: *«Esto se hace con el hombre,* etc., *y su casa será llamada en Israel,* etc.» (Dt 25[9-10]).

Por la historia de Judá se puede inculcar la observancia de una conducta decente y proceder con equidad en las maneras de obrar, con referencia a las siguientes palabras del mismo: *«Que se quede con ello, no vaya a*

---

115 *Vid.* Nm 5[11-31] y *supra,* cap. 47.

burlarse de nosotros» (Gn 38[23]). Veamos su explicación: Antes de la legislación, el comercio con una cortesana era lo que el matrimonio después, es decir, un acto permitido, hacia el cual no se experimentaba repugnancia alguna. Pagar a una meretriz el salario convenido era entonces lo que actualmente es la consignación de una mujer en caso de divorcio, o sea un derecho de ésta, que el hombre debe abonar. Por eso, cuando Judá dice: *«No vaya a burlarse de nosotros»,* da a entender que es vergonzoso para nosotros hablar en general de lo atinente a la cohabitación, incluso permitida, y que, por el contrario, debe pasarse en silencio y ocultarla, aun en el caso de que ello comporte una pérdida pecuniaria. Es lo que Judá hizo, como ves, al decir: Vale más que suframos un quebranto y se quede con lo recibido antes que descubrir nuestra indagación, con el bochorno consiguiente. Tal es la moraleja que nos enseña esa historia. En cuanto a la lección de equidad que de ella podemos extraer, es cuando asegura, como protesta de que está inmune de toda violencia a la mujer, que no se ha vuelto atrás, ni disminuido el precio con ella acordado: *«Yo ya he mandado el cabrito,* etc.» (*ibíd.),* porque sin duda alguna aquel cabritillo era uno de los mejores ejemplares, por lo cual emplea el demostrativo *ha-zè*[h] («éste, que puede verse»). Es la equidad de que Jacob, Isaac y Abraham le habían dado ejemplo, a saber, que no se debe contravenir la palabra dada, ni trastocar su promesa; que hay obligación de pagar íntegramente lo que se debe; que no hay diferencia entre lo que se te ha confiado de la hacienda ajena, a título de préstamo o depósito, y lo que por cualquier concepto le adeudes con carácter de salario, o como sea; en fin, que la donación nupcial otorgada a una mujer es similar al salario de cualquier mercenario, de tal manera que quien retiene lo que a ella es debido incurre en análoga responsabilidad que aquel que retiene el jornal de un operario, puesto que se cuestiona con él buscando pretextos para despedirle sin su estipendio, como si se procede de modo parejo con la mujer propia, para despedirla sin su donación.

Debo hacerte resaltar aquí la gran equidad de estos *estatutos y ordenamientos* (Dt 4[8]) en el fallo dictado contra el difamador de su mujer. Sin duda tal individuo no amaba a la mujer que ha difamado y la encontraba repulsiva. Si hubiera querido divorciarse de ella según la usanza de todos aquellos que repudian a su mujer, nada se lo habría impedido; pero, al proceder así, debía abonarla lo que en derecho la correspondiese. Señal es de que abrigaba *malas intenciones* al respecto, a fin de desentenderse sin pago: la calumnió y denigró con sus embustes, para así retener la cantidad que ella tenía derecho a exigir de él, cincuenta siclos de plata, equivalente al *mōhar* de las vírgenes, fijado por la Ley. Por eso Dios le ha condenado a abonar cien *siclos de plata* (*ibíd.* 22[19]), a tenor de este principio: *«Aquel a quien Dios* (o los jueces) *condenare, restituirá el doble a su prójimo»* (Ex 22[8]) y

de conformidad con el fallo contra los falsos testigos, como ya expusimos. Idéntico es el caso de este difamador, el cual, pretendiendo sustraerla los cincuenta siclos que la debía, es condenado al pago de cien. Tal es su sanción, por haber querido retener la indemnización que le está impuesta, con intención de apropiársela; pero su penalidad por haber intentado deshonrar a la mujer, acusándola de fornicación, consistía en verse él mismo afrentado con azotes: *«Y le castigarán»* (Dt 22[19]). Finalmente, su pena por haberse dejado dominar de su concupiscencia, buscando solamente el deleite, consistía en quedar a perpetuidad encadenado a ella (*ibíd.* v. 19), dado que la causa de todo lo ocurrido se basa en que la encontró repulsiva. Así se curan las malas costumbres, si tienen por médico el precepto divino, y en todas las prescripciones de esta Ley, si bien las examinamos, constantemente verás en todas partes una equidad clara y patente. Fíjate bien cómo se ha establecido una equiparación entre la sentencia del difamador que pretendió quedarse con la indemnización que le estaba impuesta y la del ladrón que se apodera de la propiedad ajena, y cómo se ha tratado al testigo falso, que solamente intentó causar un daño, sin conseguirlo, al igual de quien ha dañado y ejercido violencia: los tres son juzgados por *una misma ley y un mismo derecho.* La sabiduría de las leyes de Dios debe inspirar admiración por igual a la que Él ha desplegado en sus obras: *«Él es la Roca. Sus obras son perfectas, todos Sus caminos son justísimos»* (Dt 32[4]). Lo cual significa: así como Sus obras son de una perfección extrema, Sus leyes son de extrema justicia; pero nuestras inteligencias son demasiado flacas para captar la perfección de cuanto Él hace y la justicia de todo cuanto Él ha decretado; y lo mismo que llegamos a comprender algunas maravillas de Sus obras en las formas animales y el movimiento de las esferas celestes, también se nos alcanza la justicia de algunas de Sus leyes. Pero lo que nos queda oculto en uno y otro campo es mucho más considerable que lo patente a nosotros. Volvemos al asunto del capítulo.

Los mandamientos concernientes a las uniones ilícitas tienen como finalidad común hacer menos frecuente la cohabitación y causar repugnancia, y que no se la apetezca sino lo menos posible. Por lo que hace a la pederastia y la bestialidad, el motivo es evidente, puesto que si sólo con repugnancia y por necesidad se entrega uno a la unión natural, con mayor motivo lo que va contra ese orden y cuya única finalidad es la voluptuosidad. Las mujeres prohibidas en matrimonio están todas en un mismo plano, es decir, que, en la mayoría de los casos, todas ellas se encuentran de continuo con el hombre en la misma casa; cualquiera de ellas consentirá fácilmente en su deseo, se mostrará pronta a dejarse seducir, y él podrá sin esfuerzo traerla a su presencia, sin que ningún juez pueda incriminar al hombre por el hecho de que viva con él. Por consiguiente, si el caso de esta mujer familiar fuera idéntico al de cualquier otra soltera, es decir, que

estuviese permitido desposarla, por existir interdicción, la mayoría de los hombres estarían expuestos de continuo al comercio íntimo con semejantes mujeres. Ahora bien, ante la perentoria prohibición de cohabitar con ellas, como se nos intima en términos concluyentes, con amenaza de la pena de muerte o de retracción, ni hay medio alguno de unirse con tales mujeres, se podía tener la seguridad de que el hombre no intentaría el acceso a ellas y apartaría de ellas sus pensamientos.

En cuanto a la facilidad en cuestión, está claro existe para cada una de las mujeres que se veda el matrimonio. En efecto, es cosa bien conocida que cuando el hombre ha tomado una esposa, la madre de ésta, su abuela, su hija, su nieta y su hermana se encuentran la mayor parte del tiempo cerca del esposo, el cual topa con ellas de continuo, al entrar, al salir y en el curso de sus asuntos. De igual modo, la mujer tiene trato con el hermano de su marido, con el padre y el hijo del mismo. Sabido es asimismo que el hombre se encuentra muy a menudo con sus hermanas, tías maternas y paternas y la esposa de su tío, y con frecuencia se ha criado con ellas. Son todas las mujeres que le está vedado desposar, y, a poco que reflexiones, hallarás que la razón indicada es una de las que impiden tal matrimonio. A mi ver, existe otra, que pertenece al dominio del pudor, pues solamente como consecuencia de una gran impudencia puede realizarse el acto en cuestión entre el tronco y la rama: me refiero a la cohabitación con la propia madre o la hija [116]. Por ello, el comercio mutuo entre el tronco y la rama se prohibió, y poco importa que sea el tronco el que despose a la rama, o a la inversa, o bien que tronco y rama desposen a idéntica tercera persona, es decir, que una misma persona se entregue a la cohabitación con el tronco y la rama. Por esa razón está prohibido tomar simultáneamente a una mujer y su hija, y casar con la esposa del padre o la del hijo, porque en todos esos casos una misma persona descubre la desnudez del tronco y de la rama. Los hermanos y hermanas están asimilados al tronco y la rama, y por consiguiente, dada la prohibición de casar con la hermana, está igualmente vedado desposar a la hermana de la propia mujer y a la del hermano, porque, de esa manera, dos personas que son como tronco y rama casarían ambos con una misma tercera persona. Comoquiera que la unión entre hermanos y hermanas está severamente prohibida, en virtud de su asimilación al tronco y la rama, o más bien teniendo en cuenta que hermano y hermana son como una sola persona, se ha prohibido igualmente casarse con la tía materna, que es como una madre, y la tía paterna, que tiene el rango del padre. Pero así como no está vedado

---

116 Este último caso no está consignado expresamente en la Ley de Moisés, como tampoco el parricidio, y la razón comúnmente admitida es obvia: la enormidad de estos delitos dispensaba al legislador de prohibirlos taxativamente. Además, si la Ley prohíbe la unión de un hombre con su nieta (Lv 18[10]), *a fortiori* se entiende prohibida con su propia hija. *Vid. Talmud bāblī,* tr. *Sanhedrín,* fol. 76 a.

casar con la hija del tío o de la tía, igualmente, por analogía, tampoco con la hija del hermano o la hija de la hermana. Si se permite al tío desposar a la mujer de su sobrino, en tanto que se prohíbe al sobrino casarse con la mujer de su tío, se explica conforme a la primera razón. En efecto, el sobrino se encuentra con frecuencia en casa de su tío, y se relaciona con la mujer de éste al igual que con la mujer de su hermano; pero el tío no suele encontrarse con tanta asiduidad en la casa de su sobrino, ni tiene trato con la mujer del mismo. No ves que estando el padre ligado con la mujer de su hijo, como lo está el hijo con la mujer de su padre, ambos matrimonios están prohibidos por igual y penados con la misma muerte.

En cuanto a la interdicción de copular con una mujer durante su menstruación, o con una casada, la razón es tan obvia, que no es menester investigarla. Sabes también que nos está prohibido gozar comoquiera que sea de una mujer vedada por la Ley, aunque sólo sea por complacencia, como dejamos expuesto en el tratado *'Issûrê bî'ā*[b] («Uniones ilícitas»). Allí decimos que nuestra Ley no permite en modo alguno ocupar el pensamiento con el amor físico, ni excitar nuestra concupiscencia de ninguna manera, y que si el hombre se siente excitado a pesar suyo debe llenar su mente con otros pensamientos y discurrir sobre otra cosa, hasta que la excitación haya pasado. He aquí lo que dicen los Doctores en sus sentencias, tan aptas para la perfección incluso de los virtuosos: «Si el hediondo te encuentra, llévale a la casa de estudio; si es de hierro, se fundirá; si de piedra, se quebrará», según se dijo: *«¿No es mi palabra como el fuego —oráculo de Yhwh— y cual martillo que tritura la roca?»* (Jr 23[29]). El doctor da aquí a su hijo esta regla de conducta: «Si te sientes presa de la concupiscencia, y ello te causa sufrimiento, vete a la casa de estudio, entrégate a él y a la lectura, pregunta y déjate interrogar, y ese sufrimiento se desvanecerá a buen seguro.» Notable es la expresión *ese hediondo,* pues, efectivamente no lo hay mayor. Esa moral no solamente está prescrita por la religión, sino también recomendada por los filósofos. Ya te he citado las palabras textuales de Aristóteles: «Ese sentido que constituye una ignominia para nosotros, refiriéndose al tacto, que nos impele a buscar la suculenta comida y el amor físico.» En sus escritos calificó de abyectas a las personas que se entregan a esos apetitos, y les prodiga su reprensión y burla, como podrás comprobar en sus tratados de *Ética* y de *Retórica.* Con vistas a esa conducta virtuosa, que debe ser objetivo de todos nuestros esfuerzos, los Doctores nos prohibieron mirar a los cuadrúpedos y pájaros en el momento de su acoplamiento. A mi juicio, ésa es también la razón de prohibirse el pareamiento de animales de especies distintas, ya que, como es sabido, el individuo de una determinada no experimenta inclinación a acoplarse con el de otra diferente, a menos que a ello se le fuerce, como a diario se ve practicar a esos hombres abyectos empeñados en la procrea-

ción de mulos. La Ley no quiso, pues, que el israelita descendiera a semejante práctica, que tanta degradación e impudor revela, ni que se ocupe de cosas que la religión abomina, salvo en caso de necesidad; pero no hay tal en ese apareamiento. Estimo asimismo que la prohibición de enyuntar dos especies para cualquier clase de trabajo tiene como objetivo apartarnos del acoplamiento similar; por consiguiente, si se dijo: *«No ares con buey y asno uncidos juntos»* (Dt 22[10]), es porque, al verse contiguos, podrían llegar a aparearse. La prueba es que tal disposición se hace extensiva a otros animales, aparte del buey y el asno: «Nada importa que se trate de un boyal y un jumento u otros animales de especies diferentes; pero la Escritura se refiere a lo habitual.»

También creo que uno de los motivos de la circuncisión es minorar la cohabitación y mitigar el órgano, a fin de restringir su acción dejándolo en reposo lo más posible. Se ha pretendido que la circuncisión tenía como finalidad acabalar lo que la naturaleza había dejado imperfecto, lo cual ha suscitado crítica, alegando cómo las cosas de la naturaleza podrían ser imperfectas al extremo de precisar un acabamiento de origen externo, tanto más que el prepucio tiene su utilidad para el miembro en cuestión. Pero tal precepto no tiene como objetivo remediar una imperfección física. El fin verdadero es el dolor corporal ocasionado a ese miembro, que en nada perturba las funciones necesarias para la conservación del individuo, ni mina la procreación, pero aminora la pasión y la exacerbada concupiscencia. Que la circuncisión atenúa la incontinencia y hasta disminuye la voluptuosidad es cosa que no admite duda, porque si desde el nacimiento se hace sangrar a ese miembro, quitándole la cobertura, quedará indudablemente debilitado. Los Doctores afirmaron expresamente: «La mujer que se entregó al amor con un incircunciso, difícilmente podrá retraerse de él.» Tal es, a mi juicio, el motivo primordial de la circuncisión. ¿Y quién fue el primero en practicar ese rito? ¿No fue Abraham, tan celebrado por su castidad? Así lo aseveran los Doctores a propósito de este pasaje: *«Mira que sé que eres mujer hermosa»* (Gn 12[11]).

Otro motivo, y muy importante, tiene a mi parecer la circuncisión, a saber: hace a los que profesan la idea de la unidad de Dios que se distingan por un mismo signo corporal, impreso en todos, de manera que quien no está integrado entre ellos no puede, por su calidad de foráneo, pretender incorporarse, pues podría suceder que quienes obraran así, lo hicieran movidos por un afán utilitario o de engañar a los adeptos de dicha religión. Tal acto ninguno lo practicaría en sí o su hijo sino por verdadera convicción, puesto que no se trata de una incisión en la pierna o quemadura en el brazo, sino de algo extremadamente penoso. Notorio es cómo los hombres se estiman y ayudan mutuamente cuando tienen todos una misma marca distintiva, que para ellos viene a ser una especie de alianza y

pacto. De igual manera es una alianza pactada por Abraham nuestro padre para la creencia en la unidad de Dios, de manera que todos aquellos que se circuncidan son los únicos incorporados a la alianza abrahámica, en virtud de la cual se adquiere el compromiso de creer en la unidad: *«Para ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti»* (Gn 17[7]). Es, por tanto, otra razón relevante que se puede alegar en pro de la circuncisión, quizá hasta de mayor trascendencia que la primera.

La religión no puede practicarse plenamente ni perpetuarse sino efectuando la circuncisión en los años de la infancia, y eso por tres razones: 1.ª si se dejara crecer al niño (sin ella), se correría el riesgo de que no la practicara; 2.ª no sufre tanto como sufriría un adulto, porque su miembro es tierno y él tiene todavía una imaginación débil, dado que una persona mayor se figura terrible y cruel, antes de que suceda, lo que su fantasía se forja anticipadamente; 3.ª los padres no tienen todavía un gran amor al hijo en el momento de su nacimiento, porque la *forma imaginativa* que en ellos produce el amor del hijo no se ha consolidado todavía en ellos. En efecto, ésta se acrecienta mediante el trato habitual y va en aumento a medida que el niño crece; sólo después empieza a descender y obliterarse. Por tal motivo el padre y la madre no experimentan hacia el recién nacido el amor que sienten cuando ya tiene un año, ni aman tanto a éste como al que cuenta seis. Si, pues, se aplazara dos o tres años la circuncisión, ello tendría como consecuencia descuidarla en razón del afecto y cariño hacia el niño. Pero, a raíz de su nacimiento, esa *forma imaginativa* es muy tenue, sobre todo en el padre, a quien tal precepto se prescribe.

La razón de que la circuncisión tenga lugar al octavo día es que todo animal en el momento de nacer es muy débil, como si todavía se hallara en el seno materno; sólo al cabo de siete días se cuenta entre los seres que están en contacto con el aire. ¿No ves que también para los cuadrúpedos se contempla esa circunstancia? *«Quedará siete días con su madre,* etcétera» (Ex 22[29]). Antes de ese plazo se le considera como un abortivo, y, análogamente, el hombre no podrá ser circuncidado sino al cabo de siete días. De este modo asimismo el asunto queda fijo, y «nada harás variable».

También se incluye en esta clase la interdicción de mutilar los órganos sexuales de todo animal macho, relacionada con el principio de *estatutos y ordenanzas justas* (Dt 4[8]), es decir, del justo medio en todas las cosas. No hay que entregarse demasiadamente al amor físico, como dejamos dicho, pero tampoco debe erradicarse del todo. ¿No dictó Dios esta orden: *«Fructificad y multiplicaos»?* (Gn 1[22]). Dicho órgano debe, pues, debilitarse mediante la circuncisión, pero sin extirparlo del todo; al contrario, aquello que es natural deberá conservarse en su naturaleza, pero hay que guardarse de los excesos. Está prohibido al castrado y al eunuco desposar a

una israelita, puesto que ello supondría una cohabitación frustrada y sin objetivo, y semejante matrimonio vendría a ser una ocasión de caída para la mujer y para el que la requiere, lo cual está bien claro.

Con el fin de apartarnos de las uniones ilícitas se prohibió al bastardo desposar a la hija de un israelita. Se ha querido que el hombre y la mujer adúlteros supieran bien que, al cometer ese acto, imponían por anticipado a sus hijos un estigma irreparable. Los bastardos han sido objeto de desprecio, según la usanza de todas las naciones, y por ello el linaje de Israel se ha juzgado demasiado noble para emparentar con ellos. A los sacerdotes les está prohibido, en razón de su noble, casar con una cortesana, una divorciada o una mujer nacida de tal matrimonio; al Sumo Sacerdote, nobilísimo entre todos los sacerdotes, se le prohíbe incluso casar con una viuda, o una mujer no virgen. La razón de todo esto es obvia. Si está prohibido admitir a los bastardos en *la comunidad de Yhwh* (Dt 23[2]), *a fortiori* a los hombres y mujeres esclavos. En cuanto a la prohibición de alianzas con los gentiles, está motivada en el texto pentatéutico en estos términos: *«Te expondrías a tomar a sus hijos»* (Ex 34[16]).

La mayoría de los *estatutos* cuya razón nos es desconocida no tienen otro objeto que apartarnos de la idolatría. Si para ciertos detalles los motivos se me escapan y desconozco su utilidad, es porque no es lo mismo conocer ciertas cosas por mera tradición y haberlas presenciado. Por eso, lo poco que yo sé de los Sabienos, por haberlo leído en los libros, no es comparable a lo que sabían quienes conocían sus ritos como testigos oculares, sobre todo ahora que esas opiniones han desaparecido desde hace mil o más años. Si conociéramos todas las particularidades de los mismos, y hubiésemos oído todos los pormenores de semejantes opiniones, comprenderíamos cuánta sabiduría se encierra en los detalles de las prácticas relativas a los sacrificios, impurezas, etc. Por mi parte, no dudo que todo ello estuviera encaminado a borrar de nuestros espíritus esas ideas falsas y eliminar esas prácticas inútiles, que hacían perder el tiempo en vanas y ociosas ocupaciones. Tales conceptos no hacían más que impedir al espíritu humano la búsqueda de los principios intelectuales o las acciones útiles, como nos lo expusieron nuestros profetas, al decir: *«Han seguido futilidades faltas de provecho.»* Y Jeremías advierte: *«Sólo mentira fue la herencia de nuestros padres, vanidad sin provecho alguno»* (Jr 16[19]). Comprenderás perfectamente cuán pernicioso resulta todo eso y si no es cosa que urgía erradicar a toda costa. Así pues, la mayoría de los mandamientos, como dejamos dicho, no tienen otra finalidad que descartar tales creencias y aligerar las grandes y pesadas cargas, los trabajos y molestias que aquellas gentes se imponían para la celebración del culto. Por consiguiente, todo precepto de la Ley, positivo o negativo, cuya razón ignores, no tiene otro objetivo que curar alguna de esas enfermedades que, a Dios gracias, ya no conoce-

mos hoy día. Es lo que debe creer todo hombre perfecto que comprenda el auténtico sentido de esta palabra divina: *«No he dicho yo a la progenie de Jacob: Buscadme en vano»* (Is 45[19]).

Hemos recorrido uno por uno todos los mandamientos comprendidos en las diferentes clases, indicando sus razones. Solamente quedan algunos que no he podido motivar y ciertas particularidades de menor cuantía; pero, en realidad, la razón de las mismas queda virtualmente indicada de forma asequible a todo hombre estudioso e inteligente.

Capítulo 50

[*Algunos aspectos históricos del Pentateuco y su verdadera significación religiosa. Genealogías y enumeraciones*]

Otras cosas hay también que forman parte de los *misterios de la Ley,* y que, por haber preocupado a no pocas personas, necesitan explicación. Son ciertos relatos narrados en el Pentateuco, en los cuales no se aprecia ninguna utilidad, como son, p. e., la serie de pueblos descendientes de Noé, sus nombres y lugares donde habitaron (Gn 10): *«Los hijos de Seír, el jorreo, así como los reyes que han reinado en la tierra de Edom»* (Gn 36[20-31 ss]) y otros similares. Dicen los Doctores, como tú sabes, que el impío Manasés no hacía más que ocupar su innoble consejo en la crítica de esos pasajes: «sentábase —dicen— en plan de exegeta, parodiando las *Haggādôt,* diciendo, p. e., ¿Era necesario que Moisés escribiera: *"la hermana de Lotán fue Timná"»?* (*ibíd.* v. 22).

Empezaré por inculcarte un principio general y después pasaré a los detalles, como hice al motivar los mandamientos. Ten en cuenta siempre que encuentres en el Pentateuco un relato cualquiera que necesariamente encierra su utilidad para la religión, ora nos confirme alguna de las ideas fundamentales de la misma, ora nos dicte una norma de conducta, para que no se produzca entre los hombre ni violencia recíproca ni injusticia. Voy a repasar los diferentes casos. Como es creencia primordial que el mundo ha sido *creado,* que al principio no lo fue sino un solo individuo de la especie humana, Adán, y que los tiempos primitivos, desde éste, no abarcaban más que un lapso de dos mil quinientos años aproximadamente, estos hechos anunciados pura y simplemente habrían sido puestos en tela de juicio muy pronto, porque entonces aún se encontraban hombres diseminados por todos los confines de la tierra, que formaban pueblos di-

ferentes y hablaban lenguas distintas, muy alejadas las unas de las otras. Se acallaron esas dudas indicando su genealogía y su extracción, citando los hombres más conocidos entre ellos: «Fulano de Tal, hijo de Zutano», así como sus respectivas edades, y dando a conocer el lugar de su hábitat, así como la razón principal de hallarse diseminados hasta los extremos de la tierra, a pesar de haber estado primitivamente en un mismo paraje y hablado una misma lengua, cual cumplía, siendo todos descendientes de un solo individuo. Igualmente la historia del Diluvio y la de Sodoma y Gomorra tenían como objetivo demostrar la verdad de esta idea: *«Hay premio para el justo, hay un Dios que hace justicia sobre la tierra»* (Salmos 58^{12}). Asimismo, la guerra de los nueve reyes tiene como finalidad dar a conocer ese milagro, la victoria conseguida por Abraham con un corto número de hombres, sin rey alguno, sobre cuatro poderosos monarcas [(117)]. Se nos cuenta igualmente cómo defendió a su pariente Lot, que profesaba su misma creencia, y cómo desafió los peligros de la guerra para ponerle a salvo. Finalmente, se nos informa sobre su discreción al moderar sus apetencias, despreciando el lucro y haciendo gala de costumbres generosas, según se dice: *«Desde un hilo hasta una correa de zapato,* etc.» (Gn 14^{23}).

Si se efectúa el recuento de todas las tribus de los Seiritas y se enuncia la genealogía individual [(118)], de los mismos, es únicamente por un solo mandamiento: que Dios decretó de modo especial el exterminio del linaje de Amalec. Éste no era otro sino el hijo de Elifaz, habido de Timná, hermana de Lotán. Pero Dios no había ordenado la muerte de los restantes hijos de Esaú; ahora bien, éste, habiéndose aliado con los Seiritas, como claramente atestigua la Escritura, tuvo hijos de esta raza. Reinó sobre ellos, y su linaje se confundió con ésta, lo cual determinó se atribuyera todo el país de Seír, con sus tribus, a la preponderante, que era la de los descendientes de Esaú, y particularmente a la de Amalec, la más noble entre todas. Por tanto, si no se hubiera designado a todas esas familias detalladamente, podrían haber sido dadas al exterminio por error. Por eso la Escritura menciona expresamente sus tribus, dando a entender: los que ahora veis en el país de Seír y el reino de Amalec no son en su totalidad descendientes de Amalec, sino de tal y tal, y si se los hace remontar hasta Amalec, es porque la madre de éste pertenecía a la raza de éstos. Todo ello pone de manifiesto la justicia divina, que no quiso fuera aniquilada indiscriminadamente con otra tribu, puesto que el decreto divino tan sólo afectaba al linaje de Amalec. Ya hemos insistido en la sabiduría que revelaba esa medida [(119)].

---

117 *Vid.* Gn 14^{1-16}.
118 *Vid.* Gn 36^{20-30}.
119 *Vid. supra,* cap. 41.

La razón de enumerar *a los reyes que imperaban en el país de Edom* (Gn 36[31]) es la existencia de un precepto que dispone: *«No podrás darte por rey un extranjero que no sea tu hermano»* (Dt 17[15]). Ahora bien, entre los monarcas mencionados no había ni uno que fuera originario de Edom. ¿No ves que se indica su familia y su país, éste de tal lugar y aquél, de tal otro? Paréceme muy probable que sus hechos y su historia eran generalmente conocidos, me refiero a los hechos de esos reyes de Edom y que éstos tiranizaron y vejaron a los descendientes de Esaú; por eso se los evoca. Es como si se hubiera dicho: «Aprended de vuestros hermanos los descendientes de Esaú, que tenían como rey a tal o cual, cuyo historial era entonces bien conocido; porque nunca un hombre de raza extranjera ha reinado en un país sin ejercer en él una tiranía más o menos acusada.»

En suma, lo que te he indicado acerca del lapso que hoy nos separa de las antiguas costumbres religiosas de los Sabeos [(120)] puede asimismo aplicarse a la historia de aquellos tiempos que nos son hoy desconocidos, porque, si nos fuera familiar y notorio los sucesos acaecidos en aquellas épocas, comprenderíamos, en orden a numerosos detalles, el motivo de haber sido mencionados en el Pentateuco.

También importa percatarse de que no revisten la misma consideración los relatos escritos que los sucesos presenciados, puesto que, en estos últimos, se dan ciertos detalles, con sus necesarias secuelas, que no pueden narrarse sin incurrir en prolijidad. De ahí que en la lectura de esos relatos, se advierta difusión o reiteraciones; pero si hubiera sido testigo de lo que se refiere, comprendería que lo dicho es necesario. Por consiguiente, cuando echas de ver relatos en la parte no legislativa del Pentateuco, te parece, en ocasiones, que tal o cual no era necesario haberlo incluido, o que contiene amplificaciones o repeticiones; la razón es que tú no has sido testigo de los pormenores que han motivado la redacción, tal aparece.

De ese orden es la enumeración de las *estaciones*. A primera vista pudiera parecer que se ha referido una cosa enteramente inútil, y como consecuencia de esa idea errónea que pudiera concebirse, se dice: *«Moisés describió su salida según sus estaciones a voluntad de Yhwh»* (Nm 33[2]). Era de imperiosa necesidad, pues todos los milagros son ciertos para quien los presencia; en cambio, para la posteridad, su relato se convierte en simple tradición, y para quien lo escucha es fácil desmentirlo. Sabemos que es imposible e inimaginable que un milagro sea certificado y constatado por todos los hombres en el curso de los siglos. Pues bien, uno de los referidos en el Pentateuco, e incluso de los más grandes, es la permanencia de cuarenta años realizada por los israelitas en el desierto, donde encontraron el maná todos los días. En ese desierto, como afirma el Pentateuco,

---

[120] *Vid.* cap. precedente, hacia el final.

había: *«serpientes de fuego y escorpiones, tierra árida y sin aguas»* (Dt 8^{15}). Eran parajes muy alejados de un país cultivado, inapropiados para la naturaleza del hombre: *«que ni puede sembrarse ni tiene viñas, ni higueras, ni granados»* (Nm 20^{5}). También se llama a esos lugares *«tierra por donde no transita nadie»* (Jr 2^{6}), y en el texto del Pentateuco se dice: *«No habéis comido pan; ni habéis bebido vino ni licor»* (Dt 19^{5}). Todos esos milagros eran patentes y visibles. Ahora bien, Dios sabía que andando el tiempo les sucedería lo mismo que a las tradiciones y se pensaría que acampaban en un desierto próximo a lugares habitados, donde el hombre puede morar, y semejantes a esos desiertos que hoy habitan los árabes, o parajes en los que se puede labrar y cosechar y alimentarse con ciertas plantas que allí se encontraran o que era propio de la naturaleza del maná caer continuamente en tales sitios, o que en ellos había cisternas de agua. Por eso, con el fin de borrar todas esas dudas, el relato de todos esos milagros se ha confirmado con la enumeración de dichas estaciones, para que las generaciones futuras pudieran contemplarlas y reconociesen la grandeza del milagro mediante el cual la especie humana pudo permanecer en esos lugares durante cuarenta años. Por idéntica razón Josué pronunció perpetua anatema contra el que construyera Jericó [121], para que el prodigio pudiera certificarse y constatarse, pues todo el que viera aquel muro hundido en la tierra comprendería no se trataba de un muro derruido, sino afondado por un milagro.

Igualmente cuando se dice: *«A la orden de Yhwh posaban, y a la orden de Yhwh partían»* (Nm 9^{20}), eso podría bastar para el relato y parecer a primera vista que lo siguiente en el mismo asunto es solamente inútil prolijidad, p. e. estas palabras: *«Y cuando la nube se detenía muchos días,* etc.» (v. 19); *«a veces la nube se paraba,* etc.» (v. 21); *«fuesen dos días,* etc.» (v. 22). Voy a indicarte lo que ha motivado esos detalles: la razón es que se quería insistir en ese relato a fin de rebatir la opinión que entonces era corriente en las naciones y lo es hasta el día de hoy, a saber: que los israelitas se habían extraviado en el camino y no sabían por dónde ir, según se dice: *«Andan errantes por la tierra»* (Ex 14^{3}). Aún hoy día llaman los árabes a ese desierto *Al-Tîh* («El Extravío»), imaginando que los israelitas se extraviaron, por ignorar el camino. La Escritura, pues, expone con insistencia que esas estaciones irregulares, la vuelta a alguna de ellas, la duración diversa de la permanencia en cada una, de manera que en una fue de dieciocho años, en otra, de un día, y en otra, de una sola noche, todo eso había sido decretado por Dios y no se trataba de mero extravío en ruta, sino que dependía del alzamiento de la *columna de nube.* Por eso se consignan todos esos detalles, tras haber declarado en el Pentateuco que el intervalo de camino en

[121] *Vid.* Js 6^{26}.

cuestión era corto, bien conocido, frecuentado y de ningún modo ignorado: quiero referirme al que media entre Horeb, adonde se habían encaminado intencionadamente, según orden de Dios: *«Daréis culto a Dios sobre este monte»* (Ex 3[12]) y *Qādēš Barnē*[a]‘, donde comienza la tierra habitada, conforme se dice en la Escritura: *«Y que estamos aquí en Qādēš, ciudad situada al extremo de su territorio»* (Nm 20[16]). Esta distancia se cubre en once jornadas, según se dice: *«A once jornadas de camino de Horeb a Qādēš Barnē*[a]‘, *por el camino de los montes de Seír»* (Dt 1[2]); no es, por tanto, un camino donde se pueda andar errante cuarenta años, ni debe atribuirse a otras causas, sino a las consignadas expresamente en el Pentateuco.

En conclusión, siempre que ignores la razón de por qué se narra en él una historia cualquiera, había para ello un motivo grave, y a todo ello puede aplicarse este principio, que los Doctores han resaltado: *«Porque no es cosa indiferente para vosotros»* (Dt 32[47]), y si lo fuere, será por vuestra parte.

Capítulo 51

[*Conclusiones generales de toda la obra. Conocimiento de Dios; grados. Amor de Dios y unión con Él*]

El capítulo que vamos a exponer a continuación ningún viso nuevo añade a los contenidos en los demás del presente Tratado. En cierto modo es tan sólo una *conclusión*, en que se declara el culto a que debe dedicarse quien comprenda los verdaderos deberes que le incumben para con Dios después haberse penetrado perfectamente de Su verdadero ser. Debe dirigir al hombre para encaminarle a ese culto, que constituye el auténtico fin del hombre y para inculcarle cómo la Providencia vela sobre él en este mundo hasta el momento de tramontar a la vida eterna.

Empiezo mi discurso en el presente capítulo exponiéndote la siguiente parábola. Hallábase el rey en su palacio, y sus súbditos, unos en la ciudad y otros, fuera de ella. De los que estaban en la ciudad, unos volvían la espalda a la mansión regia, circulando de un sitio para otro; los otros se volvían hacia la morada del monarca y marchaban hacia él, con intención de penetrar en ella y presentarse ante él, pero sin percatarse hasta entonces del muro del palacio. De entre esos que acudían, unos, llegados hasta el alcázar, daban vueltas en busca de la entrada; otros, ya dentro, se paseaban por los vestíbulos, y algunos, en fin, habían conseguido introducirse en el patio interior del palacio, hasta llegar al lugar en donde se encon-

traba el rey, es decir, la mansión misma de éste. Los cuales, sin embargo, aun llegados hasta allí, no podían ni ver ni hablar al soberano, viéndose precisados todavía a efectuar otras gestiones indispensables, y sólo entonces lograban comparecer delante de Su Majestad, verle a distancia o de cerca, oír su palabra o hablarle. Paso ahora a explicarte esta parábola que se me ha ocurrido.

Aquellos que se hallaban fuera de la ciudad son los que no tienen ninguna creencia religiosa, ni especulativa ni tradicional, como los últimos de los turcos del extremo Norte, los negros del extremo Sur y los que a ellos se parecen en nuestros climas. Ésos deben ser considerados como animales irracionales; no los sitúo en la categoría de hombres, dado que ocupan entre los seres rango inferior al del hombre, aunque superior al del mono, puesto que tienen figura y perfil humano, y un discernimiento por encima del de un simio.

Los que estaban en la ciudad y volvían la espalda a la mansión del soberano son aquellos que tienen una opinión y piensan, pero han concebido ideas contrarias a la verdad, ya sea como consecuencia de algún grave error que les ha sobrevenido en su especulación, ya por haber seguido a los incursos en él. Ésos, como resultado de sus opiniones, según van andando se alejan cada vez más de la morada regia; son peores que los primeros, y hay momentos en que hasta se impone la necesidad de darles muerte y borrar las huellas de sus opiniones, para evitar extravíen a los demás. Aquellos que se volvían hacia la residencia del monarca, con intención de penetrar en ella y presentarse ante él, pero sin percatarse de la misma son la muchedumbre de los hombres religiosos, es decir, los ignorantes que se ocupan de las prácticas religiosas. Los que, llegados hasta el palacio, daban vueltas en torno a él, son los casuistas que admiten por tradición las opiniones verdaderas, discuten acerca de las observancias del culto, pero no se adentran en la especulación sobre los principios fundamentales de la religión, ni tratan en modo alguno de asentar la verdad de una creencia cualquiera. En cuanto a los que se sumergen en la especulación sobre los principios fundamentales religiosos, son los que entraban en los vestíbulos donde los hombres se encuentran admitidos en grados diferentes. Quienes han comprendido la demostración de todo lo que es demostrable, han llegado a la certeza en las cuestiones metafísicas en todo aquello que sea posible o se han acercado a la certidumbre allí donde solamente es asequible la aproximación. Son los que llegaron al interior de la mansión, junto al soberano.

Has de saber, hijo mío, que mientras sólo te ocupes de las Ciencias Matemáticas y de la Lógica, eres de los que dan vuelts en torno a la morada y buscan la entrada, como alegóricamente aseveran los Doctores: «Ben Zômá está todavía fuera»; una vez comprendidas las materias de la

Física, ya has penetrado en la mansión y te paseas por el vestíbulo; finalmente, después de haber terminado las Ciencias Físicas y estudiado la Metafísica, has comparecido ante el soberano, en el patio interior y te encontrarás con él en el mismo aposento. Este último grado es el de los auténticos sabios, pero también aquí se dan diferentes categorías de perfección. Aquellos que, tras de haber dominado la Metafísica, ocupan su pensamiento solamente en Dios, totalmente entregados a Él, alejándose de todo lo que no sea Él, y centran su atención intelectual en reflexionar sobre los seres, con la mira de extraer de ellos la demostración de la existencia de Dios y averiguar cómo Él puede gobernarlos, ésos se encuentran en el salón o sede del soberano: es el grado de los profetas. Hubo uno cuya perfección alcanzó tal intensidad y supo aislarse de tal manera de todo cuanto hay fuera de Dios, que se pudo decir de él: *«Estuvo allí con Yhwh»* (Ex 34[28]), interrogando, recibiendo respuestas, hablando y siendo depositario de la divina palabra en aquella santa mansión. A causa del gran contentamiento de todo lo que llegó a percibir, *«no comió ni bebió nada» (ibíd.),* porque la inteligencia alcanzó tal superioridad que aniquiló toda facultad material en el cuerpo, es decir, las diferentes capacidades del sentido del tacto. Hubo otros profetas que solamente *veían,* unos de cerca, otros de lejos, según lo dicho: *«Desde lejos se le hizo ver Yhwh»* (Jr 31[3]). Como anteriormente hemos hablado de los grados de la profecía [(122)], volvemos al asunto del presente capítulo, que tiene por objeto animar al hombre a ocupar su pensamiento en Dios sólo después de haber aprendido a conocerle, como hemos indicado. Es el verdadero culto que conviene a quienes han percibido las verdades trascendentales, meditan cada vez más en Dios y se allegan a Él, centrando en Él su culto. En cuanto a los que meditan en Dios y, ayunos de ciencia, hablan mucho de Él, forjándose, en cambio, un mero ente de su imaginación o una creencia tradicional, ésos, aparte de encontrarse fuera del palacio y alejados de Él, no piensan realmente en Dios ni meditan en Él. En efecto, tal ser, existente sólo en su imaginación y del cual hablan de boca, no responde a ninguna realidad y es simple producto de su fantasía, como expusimos al hablar de los *atributos* [(123)]. No hay que entregarse a esa especie de culto sino después de haber concebido (la idea de Dios) por medio del intelecto; solamente después de haber comprendido a Dios y sus obras en la medida que lo requiere la inteligencia, podrás consagrarte enteramente a Él y afianzar el vínculo existente entre tú y Él, a saber, el intelecto, según se ha dicho: *«A ti se te hicieron ver para que conocieras que Yhwh,* etc.» (Dt 4[35]), *«Reconoce, pues, hoy y revuelve en tu corazón,* etc.» (*ibíd.* v. 39), *«Sabed que Yhwh es Dios»*

[122] *Vid. supra,* II parte, cap. 45.
[123] *Vid. supra,* I parte, cap. 50.

(Sal 100[3]). Ya en el Pentateuco se expone que ese culto supremo, sobre el cual llamamos la atención en este capítulo, no puede realizarse sino como consecuencia de la percepción: *«Amando a Yhwh, vuestro Dios, y sirviéndole con todo vuestro corazón, y con toda vuestra alma»* (Dt 11[13]). Reiteradamente hemos expuesto que el amor (de Dios) está en relación con la percepción, sólo como consecuencia del mismo puede tributarse ese culto, sobre el cual los Doctores llamaron la atención diciendo: «Es el culto del corazón.» Éste consiste, a mi modo de ver, en aplicar el pensamiento al objeto principal del intelecto y consagrarse a él en la medida de lo posible. Por eso encuentras que David, al dictar a Salomón sus últimas voluntades, le recomienda sobre todo estas dos cosas: esforzarse por llegar al conocimiento de Dios y, después, tributarle un culto condigno: *«Y tú, Salomón, hijo mío, conoce al Dios de tu padre y sírvele,* etc. *Si tú Le buscas, Le hallarás,* etc.» (I Cro 28[9]). Toda esa exhortación no puede tener otro objeto sino las *concepciones inteligibles,* no las creaciones de la imaginación, pues los pensamientos relativos al área imaginativa no se llaman *dē‘āh* («conocimiento»), sino *hā-‘ôlāh ‘al rûḥăkèm,* «lo que vosotros pensáis» (Ez 20[32]). Está claro que, una vez conseguido el conocimiento de Dios, se impone la consagración a Él, ocupando de continuo el pensamiento y la inteligencia en el amor que Le es debido. Generalmente no se consigue sino mediante la soledad y el aislamiento; por esto todo hombre superior busca con frecuencia aislarse y no se junta con nadie sino en caso de necesidad.

Advertencia.—Ya te hemos expuesto que ese intelecto que se derrama sobre nosotros de parte de Dios es el vínculo existente entre nosotros y Él [(124)]. De ti depende tanto el fortalecer y consolidar ese vínculo como debilitarlo y aflojarlo poco a poco, hasta deshacerlo. Este lazo únicamente puede afianzarse haciendo uso de él para amar a Dios y acercarse a Él, como dejamos indicado; se enerva y se relaja cuando ocupas tu pensamiento en lo que está fuera de Él. Importa saber que aun cuando tú fueses el hombre más sabio en la verdadera Metafísica, si apartas tu pensamiento de Dios y te ocupas de lleno en tu alimentación y otros asuntos necesarios, has embalumado ese lugar existente entre tú y Dios, y ya no estás con Él, ni Él contigo, porque esa relación que existía entre ambos ha cesado de hecho en esos momentos. Por tal motivo, los hombres superiores no empleaban sino escasos instantes en atender a otras cosas ajenas a Él, de lo cual se nos ha querido preservar con esta admonición: «No os volváis a lo que viene de vuestro pensamiento.» Y David dijo: *«Tengo siempre a Yhwh ante mí; porque está a mi diestra, no me moveré»* (Sal 16[8]), lo cual quiere decir: Yo no aparto jamás mi pensamiento de Dios; Él es como mi mano derecha, que no olvido ni un instante, a causa de la rapi-

[124] *Vid. supra,* II parte, caps. 12 y 37.

dez de sus movimientos, por lo cual no vacilaré, es decir, no caeré. Importa saber que todas las ceremonias del culto, tales como la lectura de la Torá, la oración y la observancia de los restantes mandamientos no tienen otra finalidad sino ejercitarte en atender a los preceptos divinos en lugar de las cosas mundanas, y, por decirlo así, de ocuparte exclusivamente de Dios y de nada más. Pero si oras moviendo los labios y volviéndote hacia la pared mientras estás pensando en lo que vas a vender o comprar, o si lees la Torá solamente con la lengua, mientras tu corazón se ocupa en la construcción de tu casa, sin reflexionar en lo que estás leyendo o, en fin, si tú practicas un mandamiento cualquiera con tus miembros, como quien cava en la tierra o corta leña en el bosque, sin reflexionar ni en el sentido de esa práctica, ni en quien la ordenó, ni su finalidad, en tal caso no puede creerse hayas conseguido ningún objetivo; al contrario, te asemejas a aquellos de quienes se dijo: *«Te tienen a Ti en la boca, pero está muy lejos de Ti su corazón»* (Jr 12[2]).

Ahora paso a indicarte la manera de ejercitarte, para conseguir ese objetivo tan importante. Lo primero que debes procurar es mantener tu espíritu libre de cualquier otra cosa en el momento en que te consagres a la recitación del *Šᵉma‘* y la primera bendición de la oración. Una vez lo hayas conseguido y te hayas habituado durante años, se impone esforzarse siempre que leas en el Pentateuco u oigas leer, en centrar constantemente todo tu pensamiento en reflexionar sobre lo que oigas o leas. Cuando te hayas igualmente acostumbrado, procurarás tener siempre libre el espíritu en todo cuanto leyeres de los Profetas e incluso en todas las bendiciones, y esforzarte en meditar sobre todo aquello que profieras, y en penetrar su sentido. Cumplidos estos actos religiosos, y tu pensamiento, en el momento de practicarlos, exento de toda preocupación por las cosas profanas, y sólo entonces, podrás empezar a prestar atención a las cosas necesarias o superfluidades de la vida. En general, no debes dar entrada en tu pensamiento a las cosas profanas sino en el momento de comer y beber, o en el baño, o cuando conversas con tu mujer o tus hijos pequeños, o charlas con cualquiera. Te dejo, pues, tiempo suficiente y holgado para pensar en todo cuanto te sea preciso tocante a negocios de interés, régimen doméstico y necesidades corporales: pero en los momentos que destines a cosas religiosas tu pensamiento deberá estar enteramente en lo que haces, como dejamos expuesto. Cuando te halles completamente solo, o despierto en tu cama, guárdate bien, en tan preciosos momentos, de divagar en cosa distinta de ese culto intelectual que consiste en allegarte a Dios y presentarte ante Él de la verdadera manera que te he dicho y no al modo fantástico de la imaginación. A ese término puede llegar, en mi opinión, todo hombre de ciencia que se haya preparado para tal clase de ejercicio. Si un individuo pudiera llegar a percibir las altas verdades y a gozar de lo que ha

percibido, hasta el punto de poder conversar con los hombres y ocuparse de sus necesidades corporales mientras su inteligencia estuviera dirigida por completo hacia Dios, aun estando exteriormente con los hombres, poco más o menos como se dice en las alegorías poéticas compuestas sobre estos temas: *«Yo duermo, pero mi corazón vela; es la voz del amado, que llama,* etc.» (Cnt 5^{2}), ello supondría un grado que ni siquiera atribuiría yo a todos los profetas; más aún, yo diría es el de Moisés, nuestro Maestro, del cual se dijo: *«Sólo Moisés se acercará a Yhwh, pero ellos no se acercarán»* (Ex 24^{2}), *«Y estuvo allí con Yhwh»* (*ibíd.* 34^{28}), y al cual se dijo: *«Pero tú quédate aquí conmigo»* (Dt 5^{28}), según el sentido que hemos atribuido a esos versículos. Es asimismo el grado alcanzado por los Patriarcas, quienes a tal punto se encontraban cerca de Dios, que de ellos derivaba la denominación por la que era conocido en el mundo: *«El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob... Éste es para siempre mi nombre»* (Ex 3^{15}). Comoquiera que su inteligencia había percibido a Dios hasta el extremo de unirse con Él, resultó que pactó con cada uno de ellos una alianza perpetua: *«Y yo entonces me acordaré de mi alianza con Jacob,* etc.» (Lv 26^{42}). En efecto, los textos sagrados atestiguan claramente que esos cuatro, a saber, los Patriarcas y Moisés, nuestro Maestro, estaban unidos con Dios, es decir, que Le percibían y Le amaban; de igual modo, la divina Providencia velaba cuidadosamente sobre ellos. Sin embargo, ocupábanse a veces del gobierno de los hombres, del acrecentamiento de la hacienda y búsqueda de los bienes; ello prueba, a mi juicio, que dedicándose a sus negocios, lo hacían sólo corporalmente, en tanto que su mente estaba de continuo con Dios. Me parece también que el hecho de mantenerse estos cuatro personajes en la más perfecta relación con Dios y que les valió la constante protección de Su Providencia, aun en los momentos en que se dedicaban al acrecentamiento de sus haciendas, quiero decir, en los dedicados a la vida pastoral, a la agricultura y a la administración de la familia, era debido a que en todas esas acciones se proponían como objetivo acercarse a Dios lo más posible, puesto que la finalidad primordial que buscaban en esta vida era crear una nación que conocería y adoraría a Dios: *«Bien sé que mandará a sus hijos»* (Gn 18^{19}). De ahí se deduce que todos sus esfuerzos se encaminaban a ese único objetivo de propagar en el mundo la creencia en la unidad de Dios y llevar a los hombres el amor divino. Por eso llegaron a tan alto grado, porque esas ocupaciones constituían un elevado y auténtico culto. Si bien es verdad que un hombre como yo no puede abrigar la pretensión de guiar a los hombres a la consecución de tan alto grado, pero el expuesto con anterioridad al mismo sí se puede intentar lograrlo mediante el ejercicio de que hemos hablado. Debemos elevar a Dios nuestras humildes plegarias, para que aparte los obstáculos que de Él nos separan, aunque la mayoría de ellos provienen de nosotros, como dejamos expuesto en diversos capí-

tulos del presente Tratado: *«Vuestras iniquidades han hecho una separación entre vosotros y vuestro Dios»* (Is 59²).

Ahora me viene a la mente una reflexión muy notable que pudiera servir para eliminar ciertas dudas y revelar algunos arcanos metafísicos. La expusimos en los capítulos acerca de la Providencia: que ella vela sobre todo ser dotado de razón en la medida de ésta. Por consiguiente, el hombre dotado de una percepción perfecta, cuya mente nunca cesa de ocuparse de Dios, está siempre bajo la salvaguarda de la Providencia; en cambio, aquel que, aun igualmente dotado, relaja su pensamiento en determinados momentos sin ocuparse de Dios, solamente está bajo la tutela de la Providencia mientras su pensamiento está con Dios, pero ella le abandona en las horas de sus preocupaciones [(125)]. Con todo, la Providencia no le desatiende entonces al modo como a quien nunca piensa; simplemente se atenúa, por cuanto ese hombre de una percepción perfecta no tiene en los momentos de sus preocupaciones su intelecto *in actu,* y sólo es inteligente *en potencia próxima,* semejante a un hábil escribano mientras no escribe. Así, aquel que no ocupa su pensamiento en Dios se asemeja a quien se encuentra en las tinieblas y nunca vio la luz, como hemos explicado a propósito de las palabras: *«Y los malvados perecerán en las tinieblas»* (I Sm 2⁹) [(126)]; quien percibe a Dios y se entrega por completo a ese objeto de su pensamiento, es como aquel que se halla rodeado de la luz del Sol. Finalmente, el que piensa, pero anda preocupado, se parece, en el momento de sus inquietudes, a quien se encuentra en un día de tinieblas sin recibir los rayos solares porque las nubes le interceptan la claridad. Por eso me parece que todos aquéllos entre los profetas, o entre los piadosos y perfectos, que fueron víctimas de alguno de los males de este mundo, no lo fueron sino en un momento en que se olvidaron de Dios y la intensidad del mismo estaba en razón de la duración de ese olvido o de la indignidad del asunto que tan preocupados les tenía. Si realmente fue así, quedaría resuelta la gran dificultad que indujo a los filósofos a negar que la Providencia divina vele sobre cada hombre individualmente, y a asimilar a los seres humanos con los de otras especies, porque la prueba para ello alegada es que los hombres piadosos y virtuosos son a veces los que sufren grandes calamidades. El misterio que sobre eso se cierne quedaría así aclarado, incluso, según las opiniones de los filósofos, la divina Providencia velaría perpetuamente sobre el hombre, favoreciendo por esa *efusión divina* que reciben todos cuantos se esfuerzan por conseguirla [(127)]. En efec-

---

125 *Vid. supra,* caps. 12 y s.

126 *Vid. supra,* cap. 18.

127 *Vid. supra,* cap. 18. Munk, que inserta aquí una extensa nota, dice: «Las reflexiones contenidas en este párrafo son más bien de orden religioso y edificantes que rigurosamente filosóficas, y el autor no pudo creer en serio que pudieran servir para resolver, *incluso según las opiniones de los filósofos,* todas las dificultades que presenta el problema de la Providencia individual.»

to, cuando el pensamiento del hombre es rigurosamente puro y percibe a Dios, empleando los verdaderos medios y goza de lo que percibe, no es posible venga a aquejarle ninguna clase de mal, porque está con Dios y Dios con él. Pero cuando se aparta de Dios y se sustrae de alguna manera a Sus miradas, Dios se aparta de él, y entonces queda a merced de todos los males que sobre él puedan recaer, pues lo que llama a la Providencia y salva de las olas del azar es esa efusión del divino intelecto desvanecida durante cierto tiempo para ese hombre pío y virtuoso, o que nunca tuvo lugar en tal otro, vicioso y malvado, y por eso uno y otro han sido víctimas de los golpes del azar. Tal creencia me parece igualmente confirmada por el texto pentatéutico: *«Y esconderé de ellos mi rostro, y los devorarán, y vendrán sobre ellos muchos males y aflicciones, y entonces se dirán: ¿No es por no estar ya mi Dios en medio de mí por lo que me han sobrevenido todos estos males y aflicciones?»* (Dt 31[17]). Es evidente que si *oculta su faz,* nosotros somos los causantes, y ese velo es obra nuestra, según se dice: *«Y Yo entonces ocultaré mi rostro de ellos por tanto mal como hicieron»* (*ibíd.* v. 18). Es indudable que lo dicho de la comunidad se aplica igualmente a uno solo; está claro, por tanto, que si un individuo se entrega al azar, con riesgo de ser devorado como los animales, la causa radica en que está separado de Dios por un velo. Pero si *su Dios está en él,* ningún mal podrá sobrevenirle, según se dice: *«No temas, que Yo estoy contigo; no desmayes, que Yo soy tu Dios»* (Is 41[10]), como asimismo confirma: *«Si atraviesas las aguas, Yo seré contigo; si por ríos, no te anegarás»* (*ibíd.* 43[2]), cuyo sentido es: «Cuando atravieses las aguas acompañado por Mí, los ríos no te arrastrarán». En efecto, todo aquel que se ha hecho digno de recibir la efusión de esa Inteligencia, se encuentra bajo la salvaguardia de la Providencia y al socaire de todos los males, según se dijo: *«Está por mí Yhwh, ¿qué puedo temer? ¿Qué podrá hacerme el hombre?»* (Sal 118[6]). Y también: *«reconcíliate, pues, con Él y haz la paz»* (Jb 22[21]), es decir, vuélvete a Él y serás preservado de todo mal.

Si lees el *Cántico de los infortunios,* hallarás que en él se habla de esa sublime Providencia, que vela por el hombre y le preserva de todas las calamidades corporales, tanto generales como particulares a los diferentes individuos, así como las que son inherentes a la naturaleza del ser en general, y las que proceden de la malignidad humana. He aquí lo que en este lugar se dice: *«Pues Él te librará de la red del cazador y de la peste exterminadora; te cubrirá con Sus plumas, te hallarás seguro bajo Sus alas, y Su fidelidad te será escudo y adarga. No tendrás que temer los espantos nocturnos, ni las saetas que vuelan de día, ni la pestilencia que vaga en las tinieblas, ni la mortandad que desvasta en pleno día»* (Sal 91[3-7]). Refiriéndose después a esa protección contra la perversidad humana, se dice: Si te sucediera estar en camino, atravesar un campo de batalla donde cayesen mil muertos a tu izquierda y diez mil a tu derecha, no te sobrevendrá ningún mal, pero contemplarás

y observarás con tus propios ojos cómo Dios ha juzgado y castigado a los malvados, heridos de muerte, mientras que tú has sido preservado. Tal es el sentido de estas palabras: *«Caerán a tu lado mil, y a tu derecha diez mil; a ti no te tocará. Con tus mismos ojos mirarás, y verás el castigo de los impíos»* (*ibíd.* vv. 7-8). Después de haber expuesto a seguida dicha preservación, se indica la razón de esa alta salvaguardia, señalando la causa por la que la sublime Providencia vela por ese hombre: *«Porque se adhirió a Mí, Yo le libertaré; Yo le defenderé porque conoce Mi nombre»* (*ibíd.* v. 14). Ya expusimos en los capítulos precedentes que *conocer el nombre de Dios* significa comprender a Dios; por eso viene a decir: Si tal individuo goza de esa protección es porque aprendió a conocerme y después se ha apasionado por Mí. Conoces también la diferencia existente entre *'ôhēb* («amador, amante») y *ḥôšēq* («apasionado»); el amor llevado a tal extremo que no puede pensarse en nadie más que en el objeto amado, es la *pasión.*

Los filósofos han declarado que en la juventud la pujanza corporal es un obstáculo para la mayoría de las cualidades morales [128], y con mayor motivo para ese pensamiento puro resultante de la perfección de las ideas que llevan al hombre a apasionarse por Dios. Es imposible que tal pensamiento surja en tanto dure la ebullición de los humores corporales; pero a medida que las fuerzas del cuerpo van remitiendo y el ardor de los deseos se extingue, la inteligencia se acabala, su luz aumenta, su comprensión gana en lucidez y experimenta un goce más intenso por lo que ha comprendido, de manera que en el hombre agobiado por la pesadumbre de los años y próximo a la muerte, dicha comprensión adquiere un mayor acrecentamiento, confiere un placer más acendrado e inspira una verdadera pasión hacia su objeto, hasta que, finalmente, en plenitud de éste el alma se separa del cuerpo.

A ese estado han aludido los Doctores a propósito del deceso de Moisés, Aarón y Miryam, al decir que los tres murieron por obra de un beso. El pasaje: *«Y Moisés, el siervo de Yhwh, en la tierra de Moab, conforme a la voluntad* (lit. «boca») *de Yhwh»* nos enseña que Moisés murió por obra de un beso; lo mismo se dice de Aarón: *«... por orden* (lit. «boca») *de Yhwh, y allí murió»* (Nm 33[38]). Lo propio afirman de Miryam, que también murió por efecto de un beso, si bien en su caso no se dice *«por boca de Yhwh»* por tratarse de una mujer, y no era conveniente servirse a su respecto de esa alegoría. Dan a entender con eso que los tres murieron en el goce que les hizo experimentar esa comprensión y por la intensidad del amor. Los Doctores han utilizado en ese pasaje el conocido sentido alegórico según el cual esa comprensión resultante del acendrado amor que el hombre experimenta hacia Dios se denomina *beso,* de conformidad con lo dicho:

---

128 *Vid.* I parte, cap. 34, cuarta causa.

«Béseme con besos de su boca, etc.» (Cnt 1[2]). Esa especie de muerte —dicen—, por la cual el hombre se libra de la verdadera, solamente se dio en Moisés, Aarón y María; los restantes profetas y hombres piadosos quedan por bajo de ese grado. Pero en todos la comprensión de la inteligencia se acaba en el momento de la separación, según se dice: *«E irá delante de ti tu justicia, y detrás la gloria de Yhwh»* (Is 58[8]). Después de esto, esa inteligencia perdura por siempre jamás en el mismo estado, porque el obstáculo que a veces le impedía se ha removido; entonces experimenta de continuo ese intenso goce, de índole totalmente distinta que los placeres corporales, conforme hemos expuesto en nuestras obras y otros antes que nosotros.

Aplícate de lleno a la comprensión de este capítulo y pon a contribución todos tus esfuerzos para multiplicar los momentos en que puedas estar con Dios o buscar la manera de elevarte hacia Él y disminuir los dedicados a otras cosas sin tratar de llegarte a Él. Estos consejos son suficientes para el propósito que me guió en este Tratado.

Capítulo 52

[*Conducta del hombre respecto a Dios; observancias religiosas, temor y amor*]

El hombre que se encuentra solo en su casa, se sienta, se mueve, se ocupa en algo de manera distinta a como procedería en presencia de un rey; cuando está con su familia o parientes habla con libertad y holgura, como no hablaría en el salón del rey. Así pues, quien desee alcanzar la perfección humana y ser con toda verdad hombre de Dios, se penetrará bien de esta idea: que el rey excelso que le acompaña y se une a él constantemente excede en magnitud a cualquier persona humana (que fuera rey), aunque fuese David o Salomón. Ese rey que así se le une y le acompaña es el intelecto que sobre nosotros se derrama y es el vínculo entre nosotros y Dios; y lo mismo que nosotros Le percibimos por medio de esa luz, que Él derrama, según lo dicho: *«En tu luz vemos la luz»* (Sal 36[10]), de igual manera por mediación de esa luz Él nos observa y está siempre con nosotros, envolviéndonos con su mirada: *«Por mucho que uno se oculte en escondrijos, ¿no le veré Yo?»* (Jr 23[24]). Es menester comprenderlo bien y percatarse de que los hombres perfectos, una vez convencidos, llegarán por los caminos de la verdad, y no de la imaginación, a tal grado de piedad,

humildad, reverencia y respeto hacia la Divinidad y experimentarán tal pudor en presencia de Dios, que se conducirán en su interior, cuando se hallen con sus mujeres o en el baño como lo harían en público delante de todo el mundo. Así, p. e., sobre la conducta de nuestros famosos Doctores con sus esposas se dice: «Descubriendo un palmo y recubriendo un palmo.» En otro lugar se dice: «¿Quién es hombre pudoroso? Aquel que de noche satisface una necesidad como lo haría en pleno día.» Bien sabes tú que los Doctores prohibieron «andar erguido por *estar toda la tierra llena de la gloria de Dios»* (Is 6[3]). Todo ello tiene como objetivo confirmar la idea de que te he hablado, a saber, que nos hallamos en todo momento delante de Dios y en el acatamiento de Su Majestad vamos y venimos. Los más grandes Doctores se abstenían incluso de descubrirse la cabeza porque la divina Majestad circunda al hombre. Por idéntica razón hablaban poco; en el tratado *'Abôt* expusimos suficientemente por qué es bueno hablar poco: *«Que en los cielos está Dios y tú en la tierra; sean, pues, pocas tus palabras»* (Ecls 5[1]).

La idea sobre la que he llamado tu atención encierra también la finalidad de todas las prácticas prescritas por la Ley, pues entregándose a todos esos pormenores usuales y reiterándolos, es como ciertos hombres conspicuos se ejercitarán para llegar a la perfección humana, y así temer a Dios, respetarle y reverenciarle, tomando conocimiento de quién es el que está con ellos, y de esta suerte realizarán después lo que es necesario. Dios mismo ha declarado que el objetivo de todas las observancias que la Ley impone es recibir por esa vía las impresiones que en este capítulo hemos demostrado son necesarias a quienes conocen las altas verdades basadas en el temor de Dios y respeto a Sus preceptos. *«Si no cuidas de poner por obra todas las prescripciones de esta Ley, escritas en este libro, temiendo este glorioso y terrible nombre, el de Yhwh, tu Dios»* (Dt 28[58]). Ves cómo dice claramente que *todas las prescripciones de esta Ley* no tienen más que una sola finalidad, cual es, *inculcar el temor a ese nombre,* etc., y que debe conseguirse mediante las observancias, como tú sabes, por las palabras del siguiente versículo: *«si no cuidas de poner por obra»,* donde se da a entender manifiestamente que es el resultado de las prácticas, o sea de los mandamientos positivos y negativos. En cuanto a las *ideas* que la Ley nos imbuye, a saber, la existencia y unidad de Dios, deben inspirarnos Su amor, como reiteradamente hemos expuesto, y bien sabes con qué energía insiste la Ley en ese amor: *«Con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder»* (Dt 6[5]). En efecto, estos dos objetivos, el amor y el temor de Dios, se consiguen por dos vías: al amor se llega por las ideas que la Ley encierra acerca de la verdadera doctrina de la existencia de Dios; al temor se adviene mediante todas las observancias legales, como hemos expuesto. Conviene te penetres bien de esta breve explicación.

Capítulo 53

[*Exégesis de los términos* ḥèsed *(«bondad»),* mišpāṭ *(«justicia»)*
y ṣ^{e}dāqā^{h} *(«probidad»)*]

El presente capítulo se contrae a la explicación del sentido de tres palabras, que es preciso enuclear: son los términos *ḥèsed, mišpāṭ* y *ṣ^{e}dāqā^{h}*. En el comentario *'Abôt* ya dejamos dicho que *ḥèsed* designa el exceso en todas las cosas, cualesquiera que sean, pero se emplea con más frecuencia para expresar *un exceso de generosidad.* Sabido es que *ser generoso* se dice en dos sentidos: 1.º hacer el bien a quien nada se debe, y 2.º realizarlo en favor de quien se ha hecho acreedor, pero con creces sobre lo que se ha merecido. Los Libros proféticos emplean con mayor frecuencia el término *ḥèsed* en la primera acepción; pero no todo beneficio que viene de Dios se denomina *ḥèsed,* según se dice: *«Cantaré las misericordias* (o beneficios) *de Yhwh»* (Is 63^{7}) y, por tanto, también todo este universo, quiero decir, su creación por Dios, se designa con *ḥèsed: «Por la bondad divina el universo ha sido construido»* (Sal 89^{3}), lo cual se interpreta: la formación del universo es un beneficio. Dios dice también enumerando Sus atributos: *«rico en misericordia»* (Ex 34^{6}). En cuanto al término *ṣ^{e}dāqā^{h}*, se deriva de *ṣèdeq,* que designa la *equidad,* consistente en hacer justicia a quien puede invocar un derecho y dar a cada uno según su mérito. No obstante, en los Libros proféticos no se da a *ṣ^{e}dāqā^{h}* la acepción primera, el pago de las deudas que incumben con respecto a otro, porque si tú abonas al mercenario su salario, o saldas tu débito, eso no es *ṣ^{e}dāqā^{h}*. El término se aplica al cumplimiento de los deberes que te incumben con respecto a otro desde el punto de vista de la sana moral, como p. e. aliviar al que sufre un mal cualquiera. Por eso se dispone, a propósito de la obligación de devolver la prenda: *«Y esto será para ti justicia ante Yhwh, tu Dios»* (Dt 24^{13}); porque si tú vas por el camino de las virtudes morales, eres equitativo para con tu alma racional, dado que cumples un deber a su respecto. Como quiera que toda virtud moral se denomina *ṣ^{e}dāqā^{h}*, se dice: *«Y creyó Abraham a Yhwh y le fue reputado por justicia»* (Gn 15^{6}) (virtud), donde se apunta a la virtud de la fe, lo mismo que en este otro pasaje: *«Y es para nosotros la justicia (ṣ^{e}dāqā^{h}) guardar Sus mandamientos,* etc.» (Dt 6^{25}).

En cuanto a la palabra *mišpāṭ,* designa la sentencia adecuada que se pronuncia con respecto al sometido a juicio, sea a favor o en contra.

Resumiendo: el término *ḥèsed* se aplica a la generosidad absoluta; *ṣ^{e}dāqā^{h}*, a cualquier bien que hagas desde el punto de vista de una virtud moral ordenada para el perfeccionamiento de tu alma; y, finalmente, denomínase *mišpāṭ* el resultado ora de un castigo o bien de un provecho. Ya

dijimos, hablando de los atributos divinos, que cualquiera de los asignados a Dios en los Libros proféticos es un *atributo de acción* [129]. Así, en cuanto que Él confiere la existencia a todas las cosas, se le llama *ḥāsîd* («bienhechor»); considerando Su ternura para con los débiles, es decir, en cuanto gobierna a los seres vivientes mediante las facultades de ellos mismos, llámasele *ṣaddîq* («justo»), y en orden a los bienes relativos o infortunios similares que acaecen en el universo y son efecto de la divina Sabiduría, se Le denomina *šôfeṭ* («juez»). Los tres términos aparecen en el Pentateuco, p. e.: *«El juez de toda la tierra,* etc.» (Gn 18[25]); *«Es justo, es recto»* (Dt 32[4]); *«Rico en misericordia»* (Ex 34[6]). La explanación del sentido de esas palabras tenía como objeto preparar para el capítulo siguiente.

Capítulo 54

[*Cuatrivalencia de la voz* ḥokmā^{h} *(«sabiduría»). En qué consiste la verdadera perfección del hombre*]

La palabra hebrea *ḥokmā*^{h} se emplea en cuatro acepciones: 1.ª se aplica a la percepción de las verdades (filosóficas), cuya meta es la percepción de Dios, y así se dice: *«Pero la sabiduría, ¿dónde hallarla?,* etc.» (Jb 28[12]); *«Si la buscas, como se busca la plata,* etc.» (Pr 2[4]), y otros numerosos pasajes; 2.ª dícese de la posesión de un arte (o habilidad) cualquiera, p. e.: *«Cuantos de vosotros seáis hábiles»* (Ex 35[10]); *«Y todas las mujeres que tenían habilidad»* (*ibíd.* v. 25); 3.ª expresa la adquisición de las virtudes morales, *v. gr.: «Y enseñar sabiduría a los ancianos»* (Sal 105[22]); *«En los ancianos está el saber»* (Jb 12[12]), porque lo que se adquiere en la senectud es la disposición para las virtudes morales; 4.ª úsase también en el sentido de finura y astucia, por ejemplo: *«Tenemos que obrar astutamente con él»* (Ex 1[10]), y con esa significación se dice: *«Y trajo de allí una mujer ladina»* (II Sm 14[2]), lo cual quiere decir «dotada de finura y sagacidad», como también en este pasaje: *«Sabios para el mal»* (Jr 4[22]). Quizá el vocablo *ḥokmā*^{h} tuviera originariamente en hebreo el significado de *finura* y *aplicación del pensamiento,* de manera que esa sutileza y sagacidad se orientaran hacia la adquisición de cualidades ora intelectuales, ora morales, tanto de un arte práctico como de artimañas y picardías. Así el adjetivo *ḥākām* designa al que posee prendas intelectuales o morales, o bien un arte empírico cualquiera o astucia para bellaquerías y malicias.

---

[129] *Vid. supra,* I parte, caps. 53 y 54.

De acuerdo con esta explicación, al instruido en toda la Ley y conocedor de su auténtico sentido se le llama *ḥākām* en dos aspectos: porque abarca de consuno las dotes intelectuales y éticas. Ahora bien, dado que las verdades de orden intelectual son admitidas tradicionalmente sin demostración por métodos especulativos en los Libros de los Profetas y en los dichos de los Doctores, se hace de la ciencia de la Ley un coto aparte, como igualmente de la ciencia pura. Ésta es la que ofrece demostración para todas las susodichas, que hemos aprendido tradicionalmente por la Ley; y siempre que las Escrituras hablan de las grandezas y maravillas de la ciencia y el corto número de quienes las poseen, p. e.: *«No son muchos los sabios»* (Jb 32[9]); *«¿Dónde está el lugar del entendimiento?»* (*ibíd.* 28[12]), y otros numerosos pasajes similares, se trata siempre de esa ciencia que nos brinda la demostración para las ideas (filosóficas) contenidas en la Ley. En las palabras de los Doctores eso se da también con suma frecuencia, quiero decir que hacen de la ciencia de la Ley un coto aparte, al igual que de la filosofía. Así, p. e., dicen de Moisés que era «padre de la Ley, padre de la ciencia y padre de los Profetas»; y cuando se afirma de Salomón: *«Fue más sabio que hombre alguno»* (I R 4[31], *ítem* 5[11]), los Doctores advierten: «pero no más que Moisés», porque, al decir «más que todos los hombres», solamente se entiende sus contemporáneos, por eso se menciona a *«Emán, Calcol y Dorda, hijos de Majol»,* que eran a la sazón sabios famosos. Añaden los Doctores que se exige del hombre, ante todo, la ciencia de la Ley, después la filosofía y, finalmente, el conocimiento de la tradición aneja a la Ley, es decir: saber educir las normas de conducta. Tal debe ser el orden sucesivo en los estudios: primeramente se debe conocer las ideas tradicionales en cuestión, después saber demostrarlas, y, finalmente, darse cuenta exacta de las acciones que determinan una recta conducta. Véase cómo se expresan acerca de las cuestiones que sucesivamente se plantean al hombre a propósito de esas tres cosas: «Cuando el hombre se presenta ante el tribunal (celestial), se le pregunta en primer lugar: ¿Señalaste ciertas horas para el estudio de la Ley? ¿Has discutido sobre la ciencia? ¿Has aprendido a elucidar unos temas por los otros?» Es, por tanto, evidente, según ellos, que la Ley es cosa aparte, como lo es la filosofía, la cual consiste en confirmar las verdades de la Ley por medio de la genuina especulación. Tras estos preliminares, atiende a lo que vamos a decir.

Los filósofos antiguos y modernos han declarado que se dan en el hombre cuatro clases de perfecciones.

La primera, que es la de menos valor, pero en la que los terrícolas emplean toda su vida, es la perfección en el hecho de la posesión; comprende aquello de que el hombre es dueño en cuestión de bienes, vestidos, muebles, esclavos, tierras, etc., e incluso la obtención de la dignidad real

pertenece a este tipo. Es una perfección que en nada se liga con la persona, sólo una cierta relación, que, a lo sumo, proporciona al hombre un goce imaginario, el de poder decir: esta casa es mía, este esclavo es mío, esta hacienda es mía, estas tropas me pertenecen. Pero si atiende a su persona, se encuentra con que todo ello radica fuera de su esencia y que cada una de esas posesiones es en sí misma lo que es; por lo cual, cuando esa relación cesa, se encuentra con que no hay diferencia entre el que era un gran rey y el más ruin de los hombres, sin que ninguna de las que estaban en relación con él experimente cambio. Los filósofos han proclamado que quien pone todos sus esfuerzos en alcanzar este género de perfección se afana por una pretensión puramente imaginaria, puesto que es algo carente de estabilidad, e incluso aunque esa posesión le durara toda su vida, no le supondría ninguna perfección en su esencia.

La segunda clase se relaciona más que la primera con la esencia de la persona: es la perfección y complexión del cuerpo, es decir, que su temperamento sea de suma coherencia, y sus miembros, proporcionados, con la fuerza necesaria. Tampoco este tipo de perfección puede adoptarse como objetivo final, pues se trata de una perfección corporal que el hombre no posee como tal, sino en cuanto animal, y la tiene en común con los más viles de éstos. Por otra parte, aun cuando la fuerza de un individuo hubiera tocado a su último término, no habría llegado a la de un mulo vigoroso ni, *a fortiori,* a la de un león o un elefante. Por esta perfección, decimos, se logra, a lo sumo, transportar una pesada carga, o quebrantar un sólido hueso, o realizar actos semejantes, que no implican relevante utilidad para el cuerpo; y, en cuanto a las ventajas para el alma, esta clase no ofrece absolutamente ninguna.

La tercera clase representa, más que la segunda, una perfección de la esencia del hombre, puesto que se refiere a las cualidades morales, es decir, que las costumbres de tal o cual hombre son buenas en su más alto grado. La mayoría de los mandamientos no tienen otro fin sino hacernos llegar a esta clase de perfección. Con todo, en sí misma no es más que una preparación para otra perfección, ni de suyo supone una finalidad. En efecto, todas las virtudes morales se refieren únicamente a las relaciones de los hombres entre sí, y la perfección moral que no hace, en cierto modo, más que disponerle para ser útil a los demás, de manera que con ello consigue ser un instrumento provechoso para ellos. Si, p. e., supones a un individuo aislado, que nada tenga que ver con los demás, encontrarás que todas sus virtudes éticas son vanas y baldías, que para nada las necesita ni perfeccionan su persona en cosa alguna: solamente las precisa y aprovecha con respecto a los demás.

La cuarta clase constituye la verdadera perfección humana: consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir espe-

cies *inteligibles* que puedan proporcionarnos ideas sanas sobre asuntos metafísicos. En eso estriba el fin último del hombre, que confiere al ser humano una auténtica perfección; le pertenece a él solo, por ella alcanza la inmortalidad, y por ella el hombre es realmente hombre. Si consideras cada una de las tres perfecciones antecedentes, hallarás que benefician a los demás, no a ti, aunque, según los conceptos vulgares, aprovechan necesariamente a ti y a los otros; pero esta última, a ti solo y nadie participa contigo del beneficio: «*Tenlas para ti solo,* etc.» (Pr 5^{17}). Por tal motivo, debes mostrarte ávido de conseguir eso, que será para ti, y no te afanes ni esfuerces por lo que aproveche a los demás, con mengua de tu alma, de manera que su resplandor no se empañe por la preponderancia de las facultades corporales. En este sentido se dijo: «*Los hijos de mi madre, airados contra mí, me pusieron a guardar viñas; no era mi viña lo que guardaba*» (Cnt 1^{6}); como tambien: «*Para no dar tu honor a los extraños, y tus años a un cruel*» (Proverbios 5^{9}).

También los Profetas nos han expuesto y explicado estas mismas cuestiones, al igual que los filósofos, declarándonos que ni la posesión, ni la salud ni las costumbres constituyen perfecciones de las que nadie haya de gloriarse ni debe apetecer, y que la única perfección codiciable para nuestro orgullo y aspiraciones es el conocimiento de Dios, que es la verdadera ciencia. Jeremías se expresa así con respecto a estas cuatro perfecciones: «*Que no se gloríe el sabio de su sabiduría, que no se gloríe el fuerte de su fortaleza; el que se gloríe, gloríese en esto: en ser inteligente y conocerme a Mí*» (Jr 9^{22-23}). Habrás observado cómo enumera estas cosas a tenor del grado de valoración que el vulgo les atribuye. En efecto, todo lo que para él constituye la máxima perfección es ser *rico;* ser *fuerte* es una cualidad inferior, y aún menos apreciado el ser *sabio,* es decir, aquel que posee buenas costumbres. Sin embargo, éste también es honrado por el vulgo, al que van dirigidas estas palabras. Por eso las ha enumerado en ese orden.

Los Doctores han entendido también ese versículo en el sentido que acabamos de presentarlo, y afirmado taxativamente lo que en este capítulo te he dilucidado, a saber, que dondequiera se habla de sabiduría (*ḥokmā*^{h}) por excelencia, que es el fin último, se trata del conocimiento de Dios; que los tesoros tan ardientemente apetecidos que el hombre posee y por los cuales cree haber llegado a la perfección no son tal, y que, finalmente, todas las observancias religiosas, es decir, las diferentes ceremonias del culto, e igualmente las costumbres útiles a los hombres en general en sus mutuas relaciones, todo eso no se encamina hacia ese fin postrero, ni tiene el mismo precio, sino que solamente son cosas preparatorias para lograr dicho fin. Escucha las propias palabras con que expresan esas ideas; es un pasaje del *B*^{e}*rē'šît Rabba',* donde se lee: «Un texto dice (de la sabiduría): «*Cuanto hay de codiciable no puede comparársele*» (Pr 8^{11}), y

otro: *«Y no hay tesoro que la iguale»* (*ibíd.* 3^{15}). Por «objetos codiciables» se entiende la práctica de los mandamientos y buenas obras; por «tesoro», objetos de tus deseos, las piedras preciosas y las perlas; pero ni unos ni otros valen lo que la sabiduría. Pero «aquello de que está permitido gloriarse es la inteligencia y el conocimiento que se tiene de Mí» *(supra)*. Notarás la concisión de estas palabras y cuán perfecto era su autor, que nada omitió de todo cuanto hemos dicho y expuesto mediante una larga elucidación y extensos preliminares.

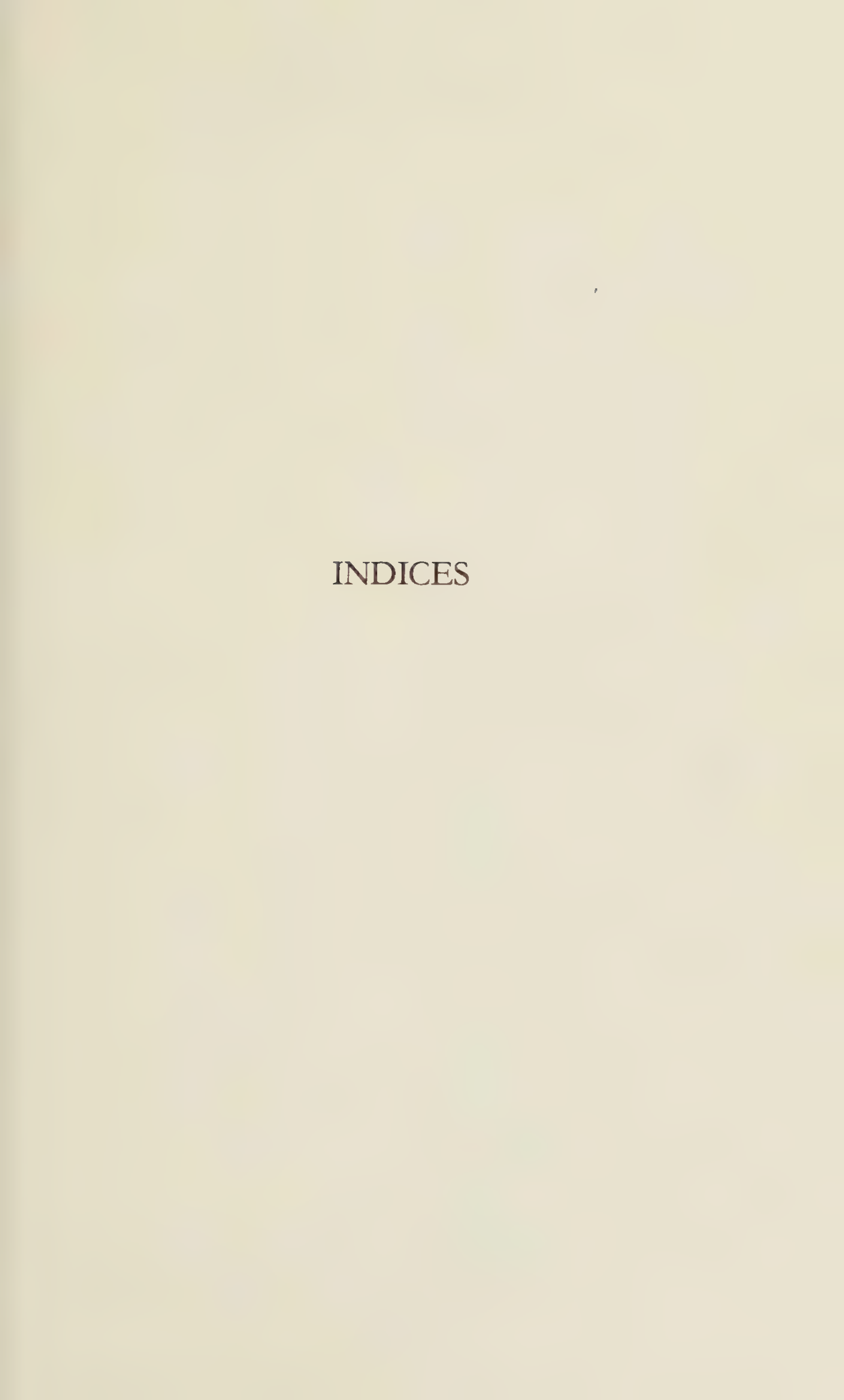
Después de hablar de ese versículo y las notables ideas que contiene, y tras la mención de lo que dijeron los Doctores al respecto, vamos a completar su contenido. Al expresar en dicho versículo cuál es el fin más noble, el profeta no se limitó a señalar el conocimiento de Dios, puesto que si tal hubiera sido su propósito, habría dicho: *«Gloríese en esto: en ser inteligente y conocerme a Mí»*, y ahí se habría detenido, o bien habría podido decir: *de la inteligencia y del conocimiento que se tiene de Mí (sabiendo) que soy Uno,* o *que no tengo apariencia,* o *que nadie hay semejante a Mí,* u otras cosas semejantes; pero lo que dijo fue: *«de lo que sí puede gloriarse, comprenderme y conocer mis atributos»,* hablando de los *actos* de Dios, como dejamos expuesto a propósito de estas palabras: *«Dame a conocer el camino,* etc.» (Ex 33^{13}) [130]. Nos ha declarado, pues, en ese versículo que es menester conocer y tomar por modelo Su *Ḥèsed* («benevolencia»), *Mišpāṭ* («justicia») y *Ṣᵉdāqāʰ* («equidad»). Añade a continuación otra idea esencial diciendo *bā-'āreṣ* («sobre la tierra»), y esta idea es el pivote de la religión. Porque no es como los incrédulos sostienen, los cuales creen que la divina Providencia se detiene en la esfera de la luna, y que la tierra, con todo lo que hay en ella, es preterida por Dios: *«Yhwh se ha alejado de la tierra»* (Ez 9^{9}) [131], sino que, por el contrario, como nos lo declaró el Príncipe de los Sabios, *«de Yhwh es la tierra»* (Ex 9^{29}), lo cual significa que también la tierra, en ciertos aspectos, es el objeto de la Providencia, como lo es el cielo, desde otros puntos de vista. Tal es el sentido de estas palabras (de Jeremías): *«Pues Yo soy Yhwh, que hago misericordia, derecho y justicia sobre la tierra»* (Jr 9^{23}), y seguidamente completa la idea diciendo: *«pues en esto es en lo que Yo me complazco, oráculo de Yhwh» (ibíd.),* lo cual quiere decir: «Mi intención es que la benevolencia, la virtud y la justicia emanen de vosotros en la tierra», conforme expusimos a propósito de los *trece atributos* divinos [132], a saber: que debemos tener como objetivo imitarlos y regular de conformidad con ellos nuestra conducta. Así, la finalidad última que se había propuesto expresar con ese versículo era manifestar que la perfección de que el hombre puede realmente gloriarse es haber adquirido, según sus facultades, el

130 *Vid.* I parte, cap. 54.
131 *Vid. supra,* cap. I, segunda opinión.
132 *Vid.* I parte, cap. 54.

conocimiento de Dios, y reconocido Su Providencia, que vela por sus criaturas y se revela en la manera como las crea y las gobierna. Un hombre así, después de haber adquirido ese conocimiento, habrá de conducirse siempre de manera tendente a la benevolencia, equidad y justicia, imitando los actos de Dios, como reiteradamente lo hemos expuesto en este Tratado.

He ahí todas las cuestiones que me creí en el deber de abordar en el presente Tratado y cuyo desarrollo parecióme de gran utilidad para hombres como tú. Espero que, mediante profunda meditación, comprenderás perfectamente todas las materias que en él he expuesto con la ayuda de Dios. Que Él cumpla en nosotros y en todos nuestros hermanos los israelitas esta promesa que nos hizo: *«Entonces se abrirán los ojos de los ciegos, se abrirán los oídos de los sordos»* (Is 35[5]). *«El pueblo que andaba en tinieblas vio una luz grande; sobre los que habitan en la tierra de sombras de muerte resplandeció una brillante luz»* (*ibíd.* 9[1]) AMÉN.

FIN DE LA TERCERA PARTE DE LA GUÍA DE PERPLEJOS



INDICES

ÍNDICE ONOMÁSTICO Y DE MATERIAS

A

E

F

G

H

I

N

O

P

Q

R

S

T

INDICE GENERAL

No obstante leerse en la Biblia que era imposible afirmar: «Mira esto, esto es nuevo» (Ecls 1, 10), como auténtica novedad debe juzgarse la presente traducción del *Guía de perplejos*, de Maimónides, la primera completa que aparece en español, con la que David Gonzalo Maeso culmina la serie de trabajos que ha dedicado al insigne filósofo cordobés. Con un estusiasmo verdaderamente juvenil, y demás cualidades precisas para acometer una labor de esta índole, en ella ha empleado gran parte de los diez años transcurridos desde su jubilación, a trueque de apurar las débiles fuerzas de su vista.

Otras obras destacadas en la bibliografía de David Gonzalo Maeso —que sobrepasa los 700 títulos— son la versión española de la *Guerra del Peloponeso*, de Tucídides (1969), el *Manual de historia de la literatura hebrea* (1960), reconocido en el ámbito especializado como único en su género, y *El legado del judaísmo español* (publicado en 1972 por Editora Nacional), su «propio y modesto legado de treinta años de absoluta dedicación al profesorado universitario en la noble rama hebreobíblica».